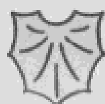
ԱԶԳԱՅԻՆ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ

ՃՔ.

ՄԻՀՐԸ ՀԱՅՈՑ ՄԷՋ

ԳՐԵՑ

ԹԱԴԷՈՍ ԱՒԴԱԼԲԷԳԵԱՆ



ՎԻԵՆՆԱ
ՄԽԻԹԱՐԵԱՆ ՏՊԱՐԱՆ
1929

ՄԻՀՐԸ ՀԱՅՈՑ ՄԷՋ

ԱԶԳԱՅԻՆ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ

ՃԼ.

ՄԻՀՐԸ ՀԱՅՈՑ ՄԷՋ



ՎԻԵՆՆԱ

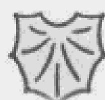
ՄԽԻԹԱՐԵԱՆ ՏՊԱՐԱՆ

1929

ՄԻՀՐԸ ՀԱՅՈՑ ՄԷՋ

գրեց

ԹԱԴԷՈՍ ԱՒԴԱԼԲԷԳԵԱՆ



ՎԻԵՆՆԱ
ՄԽԻԹԱՐԵԱՆ ՏՊԱՐԱՆ
1929



ՄԻՀՐԸ ՀԱՅՈՑ ՄԷՋ

Ա.

ՄԻՀՐ ԱՆՈՒՆԸ

1.

Հայ հեթանոսական կրօնի ուսումնասիրողները կրակի ու արեւի աստուծուն — Միհրին շատ երկրորդական տեղ են յատկացնում հայ դիցաբանութեան մէջ: Այսպէս, օրինակ, Մ. Էմինն ու Հ. Գելցերը հայ դիցաբանութեան մասին գրած տեսութիւնների մէջ այս աստուծուն նուիրում են մի քանի տող միայն[1]: Այս ընթացիկ կարծիքի հակառակ պէտք է ասել, որ Միհրի պաշտամունքը շատ մեծ տեղ է բռնել հայ հեթանոսական կեանքում:

Միհրին էր նուիրուած մի յատուկ տաճար Բագայառճում[2]: Բոլոր հեթանոսական տաճարները կոչվում էին մեհեան, որ Մ.

---

1 Н. О. Эмин, „Изследования и статьи", Москва, 1896, էջ 26—27 ու Հ. Գելցեր, "Հետազօտութիւն հայ դիցաբանութեան", "Բազմավէպ", Վենետիկ, 1897, էջ 21:

2 Ագաթանգեղայ "Պատմութիւն Հայոց", աշխ. Գ. Տէր-Մկրտչեան ու Ստ. Կանայեանց, Տփղիս 1909, § 790, էջ 411—412:

խմինն ստուգաբանում է իբրեւ միհրեան կամ մեհրեան, այսինքն միհրական[1]: Նրա անունով էր կոչվում հայ ամիսներից մէկը եօթներորդը — Մեհեկանը կամ Մեհեկին[2]: Մեր գրականութեան մէջ հետքեր կան, որոնք վկայում են, թէ այս աստծուն էր ընծայուած ամէն ամսուայ օրերից մէկը, ութերորդը, որ նրա անունով կոչվում էր Միհր[3]: Միջնորդաբար կամ ոչ, նրա անունն էր կրում մի քաղաք Աղուանից աշխարհում — Միհրաւանը[4]: Նոյն այս Աղուանից երկրի

¹ Н. Эмин, 53: De-Lagarde-ը նոյնպէս կապում է Միհր անուան հետ, իսկ Հ. Հիւբշմանը համարում է չապացուցուած: H. Hübschmann, "Armenische Grammatik", I, Leipzig, 1897, էջ 194:

² Hübschmann, "Arm. Gr." 194 ու Հր. Աճառեան, "Անուանք հայկական ամսոց", "Բազմավէպ", 1897, էջ 394: Համմ. Ղ. Ալիշան, "Հին հաւատք Հայոց", Վենետիկ 1895, էջ 141:

³ Ղ. Ալիշան, "Հին հաւատք", 143:

⁴ Մովսէսի Կաղանկատուացւոյ "Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի", Ղուկաս. մատեն. Ը, Թիֆլիս, 1913, գիրք Բ. գլ. ԽԵ, էջ 195—196: — "Միհրան . . . շինեաց յիւր անուն քաղաք մի՝ կոչելով զնա Միհրաւան": Այս "յիւր անունը" պատմագրի բացատրութիւնն է: Քաղաքը կարող էր կոչուած լինել հէնց Միհր աստծու անունով: Հետաքրքրական է, որ ոմանք նաեւ Վանայ միւս անունը — Շամիրամակերտ — ստուգաբանել են իբրեւ Շահ — Միհր — կերտ: Համմ. Ստ. Կանայեանց. "Ջոջանց տան Սասմայ ծռեր վէպի պատմականը" Վաղարշապատ, 1907, էջ 50: Ուշագրաւ է, որ այս ստուգաբանութիւնը հաստատում է կարծեցեալ Շապուհը, որի "Պատմութեան մէջ Վանը չորս անգամ կոչված է" "ամուրն Շամիրայ", "քաղաքն Շամիրայ" ու "ոստանն Շամիրայ": Շամիր = Շահ-Միհր: Տեսէք Շապհոյ Բագրատունւոյ "Պատմութիւն", Էջմիածին, 1921, էջ 47, 71, 74, 85:

իշխող տոհմերից մէկն անուանվում էր Միհրական կամ Միհրեան[1], իսկ Սիւնիքում յիշվում են Մահեւանեանք[2]: Միհր անունով է կոչվում ոչ միայն Աղուանից երկրի նախարարական տներից մէկի հիմնադիրն, այլ եւ նոյն իսկ մէկ եպիսկոպոս, այն էլ մինչեւ անգամ Է. դարում, այսինքն՝ քրիստոնէութեան մուտքից մօտ երկուս ու կէս դար յետոյ[3]: Վերջապէս ասելիքներս ընդարձակելով պէտք է շեշտենք, որ հայ դիցարանի (պանթէոն) ոչ մի աստուած այնքան հետքեր չէ թողել հայ անձնանունների բաղդրքում, որքան հուր-արեւ Միհրը: Ի՞նչ խօսք, որ անուան այս բազմապիսի հետքերը Միհր աստծու պաշտամունքի երկրածաւալ տարածման անժխտելի ապացուցներ են[4]:

Նոյնքան ուշագրաւ է Միհր անուան փոփոխակների առատ բազմազանութիւնը:

---

1 Կաղանկատուացի, Բ. ԺԷ. 195, Գ. ԻԳ. 386—387.

2 Ստեփանոս Օրբելեան, "Պատմութիւն նահանգին Սիսական", Ղուկաս. մատեն. Դ. Թիֆլիս, 1911, գլ. ՀԱ, էջ 490.

3 Կաղանկատուացի, Գ. ԻԳ. 387 ու Բ. Ծ. 318.

4 Անունը, որ հիմա էլ որոշ մշակոյթի նշանացոյց է, անչափ մեծ նշանակութիւն է ունեցել հնում, որքան ետ ենք գնում դէպի պատմութեան հնագոյն շրջանները, այնքան մեծանում է անուան կրօնական-հմայական բնոյթը: "Անունը վայրենու ամենաթանգ ստացուածքն է", Վայրենիների կարծիքով "Անուներն իրերի հոգիներն են, նրանց տիպարները. նրանք ներգործում են իբրեւ կենդանի էակներ", П. Лафарг, "Экономический детерминизм", Москва, 1923, էջ 166: Անունների կրօնական-հմայական նշանակութեան մասին տե՛ս Ferdinand Justi, "Iranisches Namenbuch", Marburg, 1895, էջ IV–VII.

Այս երեւոյթն անուան, ուրեմն եւ հնում պաշտամունքի ժողովրդականութեան հետեւանք է անշուշտ, մի այնպիսի ժողովրդականութեան, որի մնացորդները յարատեւում են դարեր ու հազարամեակներ շարունակ նոյն իսկ քրիստոնէութեան տիրապետութեան շրջանում:

Մեր ձեռքի տակ ունեցած աղբիւրներով առ այժմ կարող ենք նշանակել Միհր անուան հետեւեալ փոփոխակները:

1. Միթեր — *«Միթերեանց էին քուրմք Պարսից»*[1]:

2. Միթր — *Միթրողան-Թորղան գիւղի հնագոյն անուան մէջ, որ պահել է Ագաթանգողոսի արաբերէն թարգմանութիւնը*[2]:

---

[1] Հ. Յակոբոս Վ. Տաշեան. "Ուսումն դասական հայերէն լեզուի. Անգիր ժամանակք", Վիեննա, 1920, էջ 562, ծան. 1: Ի. Ղալայեան "Գեղարքունիք", Թիֆլիս, էջ 60, մի արձանագրութիւն ունի "Մեթօր", Կ. Կոստանեանց "Վիմական Տարեգիր", Ս. Պետերբուրգ, 1913, էջ 134, արձ. 1291 թ./a ունի "Մեթար": Ստեփանոս Վ. Մխիթարեանց "Ստորագրութիւն ... Այրի վանաց որոյն Գեղարդայ", Վաղարշապ. 1873, էջ 13, ունի "Ես մի Թորոսս", որ Մանկունին "Այրիվանք կամ Գեղարդայ վանք", Վաղարշապատ, 1871, էջ 19, կարդացել է "Ես Տիթորոս": Մենք ուղղում ենք "Ես Միթորոս": Արդեօք յետին դարերի տարբեր անձանց այս Մեթոր, Մեթար ու Միթոր անունները կապ չունե՞ն Միթրա-Միհրի հետ:

[2] Н. Марр, „Крещение армян, грузин, абхазов и аланов", СПБ, 1905, էջ 119: "Մկրտութիւն Հայոց, վրաց աբխազաց եւ ալանաց", թարգմ. Յուսիկ արք., Վաղարշապատ 1911, էջ 53, 119: Համեմ. Ստ. Կանայեանց. "Սասնայ ծռեր վէպի երեք փոփոխակ", Վաղարշապատ, 1910, Յառաջաբան, էջ ԽԷ:

3. Թոր — Միթորդանի հայկական ձևի — Թորդան անուան մէջ, որ հանրայայտնի է մեր դասական գրականութիւնից։

4. Միհր — Միհր աստուած[1], Միհր եպիսկոպոս Աղուանից, է. դարում[2], Միհր-Արտաշիր, Սիւնեաց տէր[3], Միհր Շապուհ Արծրունի[4], Միհրան Թուրքայ որդի, Սիւնեաց ազատ Ժ. դարում[5], Ներս-Միհրի վանք Աղուանքում[6], Միհրու Դիմաքսեան[7]։

5. Միրհ — Միրհ աստուած[8], Միրհ Աղուանից իշխան[9], Միրհեան տոհմ Աղուանքում[10], Միրհական տոհմ նոյնտեղ[11], Միրհաւան քաղաք նոյնտեղ[12], Միրհաւրա հայ մարդ[13], Միրհաւրիկ հազարապետ, Աղուանից իշխան[14], Միրհաւան Աղուանից թագա-

1 Մովսէսի Խորենացւոյ, "Պատմութիւն Հայոց", աշխ. Մ. Աբեղեան եւ Ս. Յարութիւնեանց, Տփղիս, 1913, Գ, ԽԷ, 276. Սեբէոսի "Պատմութիւն ի Հերակլն", Ղու-կաս. մատեն. Է, Թիֆլիս, 1912, Գ, գ, 58 եւ այլն։

2 Կաղանկատուացի, Բ, Ծ, 318։

3 "Գիրք Թղթոց", Թիֆլիս, 1901, էջ 78, Օրբելեան, ԽԳ, 51, ԻԲ, 91, ԻԳ, 92, ԻԴ, 97։

4 Ղազարայ Փարպեցւոյ "Պատմութիւն Հայոց", աշխ. Գ. Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ. Մալխասեանց, Բ, § ԼԹ, 71։

5 Օրբելեան, ԼԹ, 208։

6 Կաղանկատուացի, Գ, ԽԱ, 354։

7 Սեբէոս, Գ, ԽԷ, 100—101։

8 Խորենացի, Գ, ԽԷ, 276 ծանօթ.։

9 Կաղանկատուացի, Գ, ԻԲ, 385։

10 Կաղանկատուացի, Գ, ԻԳ, 387։

11 Կաղանկատուացի, Բ, ԽԷ, 195, Գ, ԻԳ, 386։

12 Կաղանկատուացի, Բ, ԽԷ, 196։

13 Լալայեան "Գեղարքունիք", 66. — "Հաւրն իւրոյ Մեր Հաւրային", ուղղել՝ "Միրհաւրային"։

14 Կաղանկատուացի, Ա, ԻԶ, 103, "Կանոնգիրք

ւոր[1], Զար-Միհր կամ Զառ-Միհր Աղուանից իշխան[2]։

6. Մրհ-Մրհաւան Թագաւոր Աղուանից[3]։

7. Միր — Միր հայ մարդ[4], Միրան Սիւնեաց ազատ[5]։

Հայոց», խմբեց Արսէն Ղլտճեան, Թիֆլիս, 1914, էջ 197. Հ. Ցաչեան, «Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց», Վիեննա, 1895, էջ 654։ — «Հմիր-Հաւրիկ»։

1 Կիրակոսի Գանձակեցւոյ, «Պատմութիւն Հայոց», Ղուկ. մատ. Գ, Թիֆլիս, 1910, էջ 182։ Գանձակեցու այս հատուածը խիստ աղաւաղուել է. տպուած է. «Ցաւղագան, Միրհաւան, Սաստրասաէս, Վաղէն»։ Պէտք է ուղղել ըստ Կաղանկատուացու, Ա, ԺԽ, 51, «Վաչագան, Մ(ի)րհաւան, Սատոյ, Ասոյ, Խուաղէն»։

2 Կաղանկատուացի, Բ, ԺԷ, 197, Գ, Ը, 344, Գ, Ժ, 349, Սամուէլ Անեցի «Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց», հրատ. Ա. Տէր-Միքելեան, Վաղարշապատ, 1893, ծանօթ. 28, էջ 286։

3 Կաղանկատուացի, Ա, ԺԳ, 51։ Միհր անուան ի ձայնաւորի սղումով կազմուած է «Մհրական մեհեան», իսկ «Միրհ» ձեւից՝ «Մրհական մեհեան»։ — Ագաթանգեղոս, ՃԺ, § 790, էջ 411 ու ծանօթ.։

4 «Վիմական», 179, արձ. 1563 թ. — «Ես Աղաբեկի որդի Սմբատայ Միրին հողն իմ հայրենիք էր, իմ արտով տուի ի սբ. ուխտս Գանձասարայ»։ Հրատարակիչը Սմբատն ու Միրը մէկ անձ կարծելով յատուկ անունների ցանկում գրել է «Սմբատ Միր» կամ «Միր Սմբատ»։ Ուղղելի՝ «Ես, Աղաբեկ, որդի Սմբատայ, Միրին հողն ... տուի» եւայլն։

5 Օրբէլեան, ԿԶ, 418, «Վիմական», 117, արձ. 1274 թ. /c։ Միրան անունը կազմուած է Մի(հ)րանից՝ հ-ի անկմամբ։ Այս ձեւով (Միր-դատ, Միր-ուան, Միր-խան) շատ գործածական է վրաց մէջ։ Տեսէք Լ. Մելիք Սէթ-բէկի յօդուածը («Արտաւազդ եւ Մհերի հետքերը Վրաստանում») «Բանբեր Հայաստանի գիտական ինստիտուտի», Ա—Բ գիրք, Վաղարշապատ, 1921—1922, էջ 98։ Միհրդատի փոխարէն Միր-դատ ունի նաեւ Գանձակեցին, Բ, 56։

8. Ամիր — *Ամիր-Ներսեհ Սիւնեաց իշխանորդի, Վասակ Սիւնու տղան[1], Ամիր-դատ Բճնեցի[2]:*

9. Մեհեր — *Մեհեր Մամիկոնեան Տարօնի իշխան[3], Մէհէրեան Պօղոս վարդապետ Աւրնձեցի ի Մուշ գաւառէ, Վենետիկի Մխիթարեան, ԺԸ. դար:*

10. Միհր — *Մհեր Առիւծաձեւ կամ Մեծ Մհեր, Մհեր Պատիկ կամ Մհերիկ, Մհերի դուռ Վանում, Մհերի տապան (=Սասուն)[4], Մհերի բերդ Սասունում[5], Մհերի տոհմ Սասունում[6]:*

11. Մեհր — *Մեհր աստուած[7], Մեհրական մեհեան[8], Մեհրեւան, հայ ձորտ[9], Մեհրուժան Արծրունի Դ. դարում[10], Մեհրու-*

---

1 Փարպեցի, Բ, § իը, 55, “Arm. Gr.„, 57 ու Justi. 3 ու 14: Հմմտ. փոքրացական — “-միհր-ան = Ա-միր(ան) անուան հետ:

2 “Վիմական„, 109, արձ. 1266 թ./a: Թերեւս նոյն այս անունն է նաեւ “Վիմական„, 63, 1220 թ./a արձանագրութեան մէջ “Աւել-դատ„ ձեւով. ուղղել՝ Ամել-դատ (= Ամեր-դատ = Ամիր-դատ):

3 Ալիշան “Հայապատում„, Վենետիկ, 1901, էջ 396—397, Կանայեանց “Ջօջանց տան պատմականը„, 28 ու Մ. Աբեղեան “Հայ ժողովրդական վէպը„, Թիֆլիս, 1908, էջ 88:

4 Գարեգին սարկաւագ “Սասմայ ծռեր„, Թիֆլիս 1892, էջ Ը:

5 Աբեղեան “Հայ ժող. վէպը„, 47:

6 Աբեղեան, նոյնը, 18, ծանօթ. 1:

7 Խորենացի, Գ, ԺԷ, 276 ծ.:

8 Ագաթանգեղոս, ՃԺ, § 790, էջ 411 ծ.:

9 “Վիմական„, 104, արձ. 1262 թ./a:

10 Խորենացի, Գ, ցանկ, 253, Գ, ԻԹ, 292, Գ, ԼԵ, 300 ու յաջ., Յովհաննու Դրասխանակերտցւոյ “Պատմու-

ժան Արծրունի Ը. դարում[1], Մեհրունիք նախարարական տոհմ Հայաստանում[2], Մեհր-Շապուհ Արծրունի Ե. դարում[3]։

12. Մերհ — Մերհուժան Արծրունի, եղբայր Ադանայ[4], Մերհունիք՝ նախարարական տոհմ[5], Ներս-Մերհայ կամ Ներս-Մերհի վանք Աղուանից աշխարհում[6]։

13. Մեր — Մերուժան Արծրունի Դ. դարում[7], Մերուժան Արծրունի, Պարտաւի ժողովին մասնակցողն Ը. դարում[8], Մեր-Շապուհ Արծրունի Դ. դարում[9], Մեր-Շապուհ

թիւն Հայոց», Ղուկ. մատ. Ե. Թիֆլիս, 1912, էջ 50, 51 Կաղանկատուացի, Ա, ժգ, 38—39։

1 Ղեւոնդեայ Վ. «Պատմութիւն Հայոց», Ս. Պետերբուրգ, 1887, Խ, 162—163։

2 Սոփերք Հայկականք, Զ. «Պատմութիւն ս. Ներսեսի պարթեւի Հայոց հայրապետի», Վենետիկ, 1853, էջ 36. Հմմտ. Н. Адонц, "Армения в эпоху Юстиниана", СПЬ, 1908, էջ 258։

3 Թովմայի Արծրունւոյ «Պատմութիւն տանն Արծրունեաց», Հրատ. Ք. Պատկանեան, Ս. Պետերբուրգ 1887, Բ, բ, 84։

4 Փարպեցի, Բ, լգ, 63։

5 «Պատմութիւն Մնացորդաց Հայոց եւ վրաց», Մադրաս, 1775, էջ 64։

6 Կաղանկատուացի, Ա, Ը, 19, Գ, Ը, 343, Գ Թ, 347։

7 Կորիւն «Պատմութիւն վարուց եւ մահուան ս Մեսրոպայ վարդապետի», Ղուկ. մատ. ԺԴ, Թիֆլիս, 1913, էջ 49, Խորենացի, Գ, ցանկ, 253 ծ., Գ, լե, 300 ծ., Գ, լզ, 301 ծ., Գ, լէ, 302 ծ., Ստեփանոսի Տարօնեցւոյ Ասողկան «Պատմութիւն տիեզերական», Բ. տպ. Ս. Պետերբուրգ, 1885, Բ, ա, 70—71։

8 «Կանոնգիրք», 166։

9 Թ. Արծրունի, Ա, ժա, 67։

Արծրունի Ե․ դարում[1], Մեր-Շապուհ եպիսկոպոս Մամիկոնէից Զ․ դարի սկիզբներին[2], Մեր-Շապուհ եպիսկոպոս Մամիկոնենից Զ․ դարի կէսերին[3], Մեր-Շապուհ ի Ծինական (= ի Ձիւնական?) հայ նախարար Զ․ դարում[4]։

14․ ՄԵՀ-Մեհառ Անձեւացի իշխան[5], Մեհեկան կամ Մեհեկի, ամիս հայոց, Մեհնունեաց արիք[6], Մեհնունեաց Թէմրա եպիսկոպոս Զ․ դարի սկզբին[7], Մեհնունեաց Թադէոս եպիսկոպոս Զ․ դարի կէսերին[8], Պեհնունեաց Ահարոն եպիսկոպոս Է․ դարի սկիզբներին[9], Մեհնունեաց Սամուէլ եպիսկոպոս Է․ դարի կէսերին[10], Մեհուժան Արծրունի Դ․ դարում[11], Մեհուժան Արծրունի Թ․ դա-

---

1 Թ․ Արծրունի, Բ, ը, 81։

2 "Գիրք թղթոց", 41—48․ Համմտ․ Երուանդ Վ․ Տէր-Մինասեանց "Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները ասորոց եկեղեցիների հետ", Էջմիածին, 1908, էջ 82—83։

3 "Գիրք թղթոց", 52, 55, 62, 70, 72, 73 ու 76․ Համմտ․ Տէր-Մինասեան, 113, ծանօթ․ 1։

4 "Գիրք թղթոց", 74։

5 Փաւստոսի Բիւզանդացւոյ "Պատմութիւն Հայոց", Հրատ․ Ք․ Պատկանեան, Ս․ Պետերբուրգ, 1883, Դ, ժա, էջ 88․ Համմտ․ Կանայեանց "Ջոջանց տան պատմականը", 49։

6 Զենոբ Գլակ "Պատմութիւն Տարօնոյ", Բ․ տպ․ Վենետիկ, 1889, էջ 48։

7 "Գիրք թղթոց", 42։

8 "Գիրք թղթոց", 70, 73։

9 "Գիրք թղթոց", 146, 149, 151։

10 "Կանոնգիրք", 130։

11 Թ․ Արծրունի, Ա, ժ, ժա, 62—67, 69, 70։

րում [1], Մեհենդակ Ռշտունի Դ. դարում [2], Մեհեն Ռշտունի [3], Մեհեկ, անձնանուն [4]։

15. Մահ — Մահեւան, Սիւնեաց ազատ՝ ԺԱ. դարում[5], Մահեւան, Սիւնեաց ազատ՝ ԺԲ. դարում[6], Մահեւան Ջուրջեանց, Սիւնեաց ազատ ԺԳ. դարում[7], Մահեւանեանք, Սիւնեաց ազատատոհմ[8]։

Վերոգրեալ վաթսունից աւելի դէպքերում Միհր անունը յեղյեղուած է 15 ձեւերով, որոնք են. Միթեր, Միթր, Թոր, Միհր, Միրհ, Միր, Ամիր, Մեհեր, Միհեր, Մեհր, Մերհ, Մեր, Մեհ ու Մահ: Վարիանտների այս թուարկումից յետոյ մեզ մնում է անցնել նշած խմբերի ստուգաբանութիւններին ու դրանց փոխադարձ կապին՝ համոզւելու համար, որ յիշեալ ձեւերն իրօք Միհր անուան հայացի փոփոխակներն են[9]։

1 Թ. Արծրունի, Բ, զ, 109։

2 Փաւստոս, Գ, ե, 15, Գ, ժզ, 38, Գ, ժը, 40, Դ, դ, 61։

3 Փաւստոս, Դ, ժա, 88։

4 Ալիշան "Հին հաւատք", 141. Հմմտ. Մ. Պէշիկթաշլեան "Տաղեր", Թիֆլիս, 1903, էջ 114. — "Եւ դու, Մեհեկ, կու լա՞ս անյոյս"

5 Օրբէլեան, Կ, 328, 330։

6 Օրբէլեան, ԿԱ, 337։

7 Օրբէլեան, ԿԵ, 366։

8 Օրբէլեան, ՀԱ, 490։

9 Միհր անուան ու դրա հետ կապ ունեցող անունների փոքրիկ ցանկեր ունեն Hübschmann, "Arm. Gr." 52—54 ու 507, եւ Տաշեան "Ուսումն դասական հայերէն լեզուի", 562 ու 675—676։ Մեր ցանկը կազմելիս գիտակցաբար դուրս ենք հանել Միհրի անունը կրող այն օտարազգիների (պարսիկ, վրացի, ասորի եւայլն) անուն-

2.

Այս տասնեւհինգ խմբերի միջից Միթր (1), Միթեր (2) ու Թոր (3) ձեւերի ծագումը լեզուաբանօրէն ապացուցուած եւ անվիճելի է։

ները, որոնք յիշուած են մեր մատենագրութեան մէջ։ Հանել ենք, որովհետեւ այն փաստից, որ օտարազգին Միհրի անունն է կրում, ոչ մի եզրակացութիւն չի կարելի անել Հայ կրօնի պատմութեան համար։ Միհրանուն օտարազգու յիշատակութիւնը կրօնապատմական նշանակութիւն չունի։ Սակայն այս յիշատակութիւնն արժողութիւն ունի մի այլ տեսակէտից։ Երբ մատենագիրը մէջ է բերում մի օտարազգու անուն, նա տալիս է կամ հարազատօրէն այն, ինչ որ լսվում է միջավայրում, եւ կամ այն, ինչ որ ինքն է կարողանում լսել։ Երկու դէպքում էլ նրա վերարտագրածը, որ չունէր կրօնապատմական նշանակութիւն, այժմ ստանում է լեզուապատմական կարեւոր արժողութիւն. նրանից մենք իմանում ենք, թէ ժամանակակից հայերն ինչպէս էին արտասանում այս կամ այն անունը։

Մեր մատենագրութեան մէջ յիշուած ու Միհրի անունը կրող օտարազգիների անունները զատ-զատելով՝ տեսնում ենք, որ նրանց մեծամասնութիւն, պատկանում է 4րդ, այն է *Միհր* խմբին։ Այս կարգի անուններն են. **Միհրան** (գաւառ. Խորենացի „Մատենագրութիւնք„ Բ. տպ. Վենետիկ, 1865, "Աշխարհացոյց", ԼԷ, 613), **Միհրան** (անձնանուն. Խորենացի "Պատմութիւն„, 231, 282 եւն, Փարպեցի, 132, 133 եւն, Սեբէոս, 41, որի ծանօթութիւնն ունի "Միրհեան„, Կաղանկատուացի, 23 — Միհրեան, իսկ 37, 196, 195՝ Միհրան, Օրբելեան, 63, 64, 65, 66), **Շապուհ-Միհրան** (Փարպեցի, 146—150), **Միհր-Խոսրով** (Յովհաննու Մամիկոնենի "Պատմութիւն Տարօնոյ, Բ. տպ. Վենետիկ, 1889, էջ 49), **Միհր-Ներսեհ** (Փարպեցի, 39, 40, Օրբելեան, 58, 61, 159), **Միհր-Վշնասպ** (Փարպեցի, 160, 162, 163), **Բրզ-Միհր** ("Գիրք թղթոց", 133, 138), **Ջառ-Միհր** (Փարպեցի, 118 եւն, Ասողիկ, 80), **Վեհ-Միհր-Շապուհ** (Խորենացի, 349, Գանձակեցի, 35, Օրբե-

Նույնքան ակնյայտ է Միհր (4) ու Միրհ (5) ձևերի համազօր լինելը: Մրհ (6) ձևը ծագում Միրհ ձևից, ի ձայնաւորի անկմամբ, որ ծանօթ իրողութիւն է հայերէնում: Մրհաւան անունը, որի մէջ տեսնում ենք Մրհ ձևը եւ որը յիշում է Կաղանկատուացին, մի այլ պատմագիր, Գանձակեցին, ինչպէս արդէն ասել ենք, գրում է առանց ի ձայնաւորի սղման, լրիւ Միրհաւան:

Միր (7) ձևը ծագել է նոյնպէս Միրհ-ից (5)՝ այս անգամ h հնչիւնի անկմամբ: (Բառի վերջում պատահող այս h-ն չի արտասանվում նաեւ աշխարհաբարում մի քանի բառերի մէջ. օրինակ, աշխարh, խոնարh բառերն արտասանում ենք աշխար, խոնար:) Միրով կազմուած անուններն աւելի յաճա-

---

լեան, 57) ու Միհրդատ (Խորենացի, 94, 127 եւն, Դրասխանակերտցի, 25, 29, Ասողիկ, 35, 39, 40, 63)։ 5րդ, այն է *Միրհ* խմբին պատկանում է Միրհեան (= Միհրան) անունը (Սեբէոս, 41 ծ., այլ եւ Թերեւս Միրհ-Որմիզդ («Գիրք Թղթոց», 41), որ կարող է Միր-Հորմիզդ էլ լինել (Հորմիզդը Որմզդի պարսկական ձեւն է. Հմմտ. Justi, 7–10)։ 7րդ, այն է *Միր* խմբին՝ Միրդատ (= Միհրդատ), որ ունի Գանձակեցի, 56, այլ եւ հաւանօրէն յիշեալ Միր-Հորմիզդը։ 12րդ *Մերհ* խմբին՝ Մերհեւանդակ (Սեբէոս, 46)։ 13րդ *Մեր* խմբին՝ Մեր-Սեբուխտ (Կաղանկատուացի, 127, 128)։ Վերջապէս 14րդ *Մեհ* խմբին պատկանում է Մեհեւանդ անունը, որ պահել է Ասողիկը (էջ 112)։

Այս ցանկը լրիւ չէ, բայց եւ այնպէս ցոյց է տալիս, որ օտարազգի անունների արտաբերութեան ժամանակ էլ Միհր անունը հայ բերանում ստացել է տարբեր ձեւեր, եւ այս ձեւերն են՝ *Միհր*, *Միրհ*, *Միր*, *Մերհ*, *Մեր* ու *Մեհ*։

խաղէպ են վրացերէնում (Միր-դատ, Միր-ուան:) 8-րդ ձեւն — Ա-միր — ծագում է 7-րդից — Միր ձեւից՝ նախաձայն ա հըն-չիւնի յաւելմամբ, մի երեւոյթ, որին հան-դիպում ենք ոչ միայն աբխազերէնում ու վրացերէնում, այլ եւ հայերէնում ու պարս-կերէնում: (Հայերէնում, օրինակ, Ռստոմ ու Ռստամ անունները դարձել են Ա-ռստոմ ու Ա-ռստամ, իսկ պարսկերէնում Հրուդեն-Ֆրիդունը՝ Ա-Ֆրիդուն եւ Պղատոն-Պլատո-նը՝ Ա-Ֆլաթուն:)

Մեհր (9), Մերհ (12), Մեր (13) ու Մեհ (14) ձեւերի նոյնութիւնն ու Միհր անու-նից ծագած լինելն ապացուցվում է նրանով, որ այս բոլոր ձեւերը երեւան են գալիս Մե-հրուժան անուան փոփոխակների մէջ. — Մե-հրուժան, Մերուժան ու Մեհուժան: Այս բարդ անուան երկրորդ բառի, այն է՝ «ժան»-ի մասին տարբեր կարծիք ունին Հիւ-բշմանն ու Մարքուարտը, սակայն երկուսն էլ համաձայն են մի կէտում, որ այս բարդ անուան առաջին բառը — Մեհր, Մերհ, Մեր կամ Մեհ — ոչ այլ ինչ է, բայց եթէ Մի-թրա-Միհր անունը[1]: Մեհր, Մերհ ու Մեհ ձեւերի մասին նոյնն ապացուցվում է նաեւ Մեհրեւանդակ, Մերհեւանդակ, Մերհեւան (= Մերհեւան [դակ]), Մեհենդակ (= Մե-]ր[հե[ւա]նդակ) ու Մեհեն (= Մե[ր]հե[ւա]ն) անուան ստուգաբանութեամբ: Այս անուան

---

[1] Hübschmann, „Arm. Gr.„ 52—53 ու 507:

պարսկերէն ձեւն է Mihra-vandak, հին պարսկերէն Mithra-bandaka, որ նշանակում է Միհրի ծառայ, Միհրի «բանդա», Միհր—«դուլի»[1]:

Մեհեր (10) ու Մհեր (11) ձեւերի մասին պէտք է ասենք հետեւեալը: Դեռ եւս 1864 թուականին Մկրտիչ Էմինին յայտնի էր, որ *Михр* есть *Meher, Mithra* или *Mithras* древних[2]. Մ. Էմինը գիտակցել է, որ մեր Միհրը հների Մեհեր ասածն է: Այստեղից շատ հեշտ էր հակառակը եզրակացնել եւ ասել, թէ ուրեմն մեր Մեհերը կամ Մհերն էլ հին Միհրն է, մի բան, որ դժբախտաբար չէ արել: Էմինից մօտ 30 տարի յետոյ Ֆերդինանդ Յուստին էլ չեշտել է, որ Միհրդատ անունը հին պատմիչների մօտ պահպանուել է նաեւ Μεερδάτης ու Meherdates ձեւերով[3]: Սրանից կարելի էր կռահել, որ Մեհեր կամ Մհեր անունները Միհր անուան փոփոխակներն են: Վերջապէս 1907 թուականին առաջին անգամ մեր բանասիրութեան վաստակաւոր Ստեփան Կանայեանցին վիճակուեց մատնանշել եւ ապացուցել, թէ մեր Մհերը Միհր արեգակն է[4]: Կանայեանցի այս գիւտով ոչ միայն մեր ժողովրդական վէպը կապուեց միհրապաշտու—

---

1 Hübschmann, "Arm. Gr.", 52:

2 Эмин, 8 ու 26:

3 Justi, 202 ու 213:

4 Ստ. Կանայեանց "Ջոջանց տան պատմականը", 43 ու 50 եւ նոյնի "Սասմայ ծռեր վէպի երեք փոփոխակ", էջ ԻԶ—Լ:

թեան հետ, այլ եւ հայ միհրապաշտութեան հորինումները շատ ու շատ ընդլայնուեցին:

15-րդ — Մահ — ձեւը նոյնպէս Միհրի փոփոխակն է մեր կարծիքով: Մահեւան անունը, որի մի այլ ձեւն է Մեհեւան, ծագել է Միհր անունից: Այս ծագումը կարելի է բացատրել երկու կերպ: Մէկ բացատրութիւնը Մեհեւան անուան համար տուել է Յուստին, ըստ որի Մեհեւան= Mithapan կամ Mithrapan (պահլաւերէնում Mitn = Mithra-Միհր)[1]: Սակայն բացի սրանից, կարելի է տալ ուրիշ մեկնութիւն էլ. Մեհեւան անունը կարելի է բխեցնել դարձեալ Մեհրեւանդակ (= Mithrabandaka) անունից այսպէս. Մեհեւան=Մե[ր]հեւան[դակ]: Այս եթէ ոչ աւելի, գոնէ նոյնքան հնարաւոր փոփոխակ է, որքան էին Մեհենդակ ու Մեհեն փարխանոները: Մեհեւանից շատ չէ տարբերվում Մահեւանը, որից էլ առաջ է եկել Մահեւանեան տոհմանունը: Որ Մահ ձեւն իրօք եւ ոչ ենթադրաբար նոյնպէս հաւասար է Միհրին ապացուցւում է հետեւեալով, յոյն պատմիչները տալիս են Միթրանա Միհրան անուան երկու ուշագրաւ փոփոխակ — Μεαίρανος ու մանաւանդ Μαίρανος, այսինքն Մէայրան ու Մայրան, որոնց սկզբնական ձեւը կարող է լինել Մէահրան ու Մահրան: Այս Մահրանի (=Միհր-ան) մէջ Միհր անունը պահպանուել է Մահր խիստ հերաքրքրական

---

[1] Justi, 208.

ձեւով, որից վերջաձայն ր հնչիւնի անկմամբ ստացուել է Մահ, որանից էլ Մահեւան ու Մահեւանեանք[1]:

Վերջում առանձնացնելով՝ մի երկու խօսք էլ ասենք յատկապէս Մեհնունիք տոհմանուան ստուգաբանութեան մասին: Այս անունը կարող է ստուգաբանուել իբրեւ

1. Մեհ[ե]ն ունիք՝ Մեհեն անունից, ինչպէս Բագրատ ունիք, Արշակ ունիք եւ այլն,

2. Մեհ[եա]ն ունիք՝ մեհեան բառից,

3. Մեհ ունիք՝ Բզնունիք, Վարաժնունիք, Մեծնունիք անունների ձայնական նմանութեամբ,

4. Մեհր ունիք, ինչպէս որ ունեն Սոփերքն ու Մեսրոպ երէցը[2] այս դէպքում Մեհրունիքը դառնում է Մեհնունիք կամ երկրորդ ն-ի յետադարձ ազդեցութեամբ եւ կամ առանց այս ազդեցութեան, երբ Մեհր անունն անկախօրէն փոխւում է Մեհն-ի[3]:

---

1 Այլ դէպքերում Մահ բառով բարդուած անունները կարող են կազմուած լինել պարսկերէն Mah (= լուսին, հայերէն՝ մահիկ) բառից: Տեսէք Justi, 184 ու հետեւեալները: Բառերի մէջ կամ վերջում ն հնչիւնի կողքին ր-ի անկման փայլուն օրինակներ են հայերէն մահ (= մարհ. մահր) ու պահ (հմմտ. պարհակ) բառերը: Hübschmann, "Arm. Gr.", 217, 472 ու 513:

2 Սոփերք, Զ, էջ 36 ու "Պատմութիւն Յաջորդաց Հայոց եւ վրաց", 64:

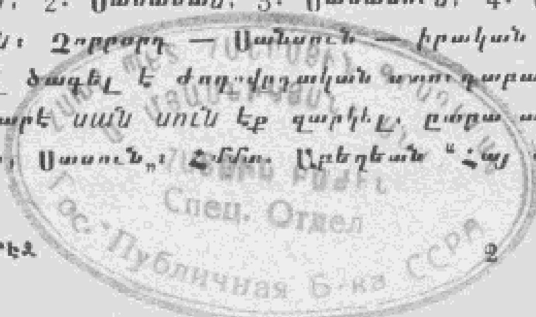
3 Պարսկերէնում ր-ի ն-ի փոխուելն ակներեւ տեսնում ենք Ոհրամազդ ու Ատուր (ատր, կրակ) բառերի փոփոխակներից. Ohramazd-ը (= Ahura-Mazda) դարձել է Ohnamazd կամ Ohanmazd (Justi, 9, 51, 188), իսկ Atur բառով բարդութիւնները կազմուել են նաեւ Atun

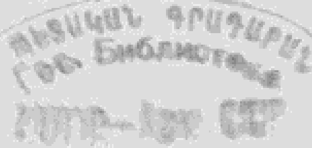
Այս չորս ստուգաբանութեան ժամանակ էլ մէջ տեղ է գալիս Միհր անունը: Սրանցից մենք գերադասութիւն տալիս ենք չորրորդ ստուգաբանութեանը:

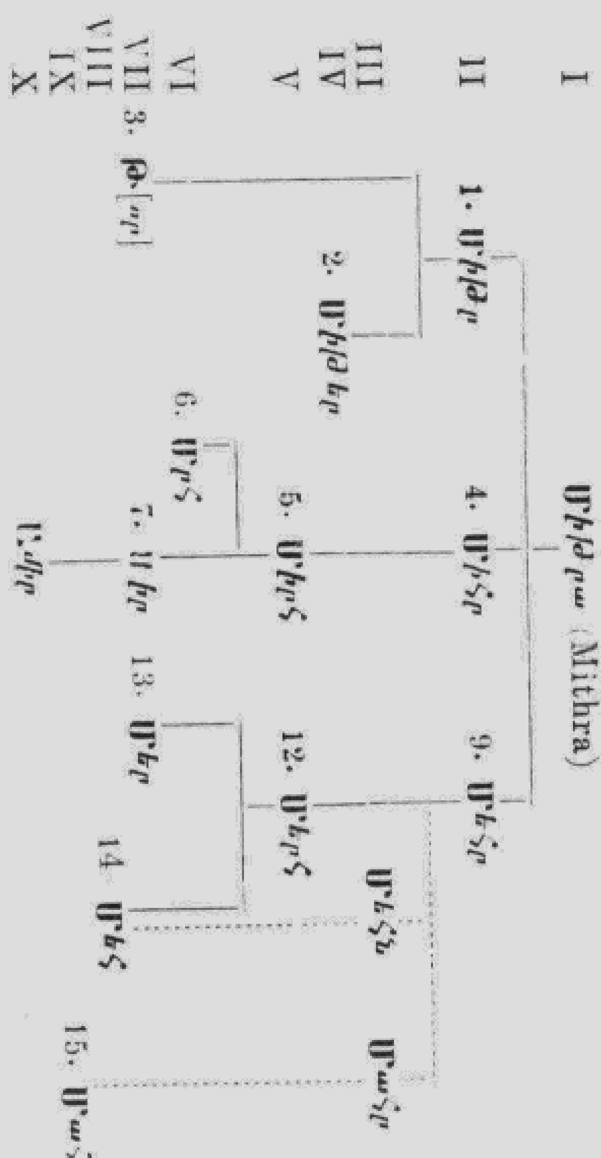
Միհր անուան 15 խումբ ձեւերի փոխադարձ կապը կարելի է արտայայտել հետեւեալ մօտաւոր, փորձական ճիւղագրութեամբ, որի մէջ սովորական գծերը ցոյց են տալիս ապացուցուած ծագումն, իսկ կէտանիշ գծերը՝ թէական առնչութիւնը:

բառով (Justi, 51, 486), եւ Atr-Ormizd-ը դարձել է Atun-Ohanmazd (Justi, 51)։ Մեր նիւթի տեսակէտից առաւելի հետաքրքրական է, որ Mithra-Mithr-Միհր անուան փոփոխակը պահլաւերէնում կայ Mitnē ձեւով, որից եւ ծագել են Mitn-ayibar, Mitn-akawait, Mitn-apan ու այլ բարդութիւնները (Justi, 207, 208, 214 ու 503), ինչպէս եւ Atun-Mitn անունը, որի համազօրը կը լինէր Atur-Mihr (Justi, 51)։ Ըստ այսմ Mithr-Mitn-ի զուգահեռ օրինակը հայերէնում կը լինի Մեհր-Մեհն։

Ի դէպ, աւելացնենք, որ ր-ի՝ ն-ի փոխուելու հնարաւորութիւնն ընդունելը նոր կչիռ է տալիս Թ. Արծրունու երկու ստուգաբանութեանը, որոնցից մէկի համաձայն Արծրունիք = Արզնունիք («վասն բնակութեան նախնեացն ... յԱրզն՝ կոչեցին Արծրունիքս». Ա. գ. 44), իսկ ըստ միւսի Սանասուն (= Սասուն) տեղանունը ծագել է Սանասար անունից («որքս են գաւառք ասորոց, որ չուեցին զկնի Ադրամելեայ եւ Սանասարայ ... յորոց անուն ինքեանց Սանաս[ու]նեայք զինքեանս անուանեն». Բ, է, 121)։ Ըստ այսմ Սասուն անուան զարգացման օղակներ ենթադրւում են 1. Սանասար, 2. Սանասան, 3. Սանասուն, 4. Սանսուն, 5. Սասուն։ Չորրորդ — Սանսուն — իրական ձեւի վրայ հիմնուելով ծագել է ժողովրդական ստուգաբանութիւնը, թէ «Քարէ սան՝ սուն էք դարձել, ընդ այն անուն տեղնի Սանսուն, Սասուն»։ Հմմտ. Աբեղեան «Հայ ժող. վէպը», 48։







Ցանկը, որ մենք գրի ենք առել վաթսունից աւելի դէպքեր խմբելով եւ որն այս վիճակում անշուշտ շատ ու շատ հեռու է լրիւ լինելուց, կազմուած է այն միտումով, որ ցոյց տայ, թէ Միհր անունը շատ աւելի բազմաթիւ անունների մէջ կայ, քան առաջին հայեացքից թւում է: Խմբերի ստուգաբանութիւններն, այլ եւ նրանց միջեւ եղած

կապը պատկերացնող ձիւղագրութիւնն աւելի են պարզում տեսարանը՝ երեւան հանելով Միհր անուան զարգացումն ու ծաւալումը: Այս բոլոր փաստերը միասին հերքում են այն մտայնութիւնը, որի հետեւանքով Միհրին մի քանի տող է նուիրւում հայ հեթանոսական կրօնի պատմութեան մէջ: Այն ինչ, ինչպէս ասել ենք, հայ անձնանունների բառգրքից, մանաւանդ հայ գիւղանունների միջից քիչ անուն կարելի է մատնանշել, որն այնքան յաճախակի, այնքան բազմազան ու այնքան յարատեւ արտայայտումներ ունեցած լինի մեզանում: Այս անտեսուած երեւոյթն այնքան էլ անկարեւոր չէ: Անունը ոչ միայն որոշ մշակոյթի ցուցանիշ է ընդհանրապէս, այլ եւ յայտնի դարաշրջաններում կրօնական–հմայական իմաստ ունենալով՝ պաշտամունքի ու հաւատալիքի անմիջական արտայայտութիւն է: Միհր անուան մեծաթիւ ու բազմազան փոփոխակներն անառարկելի ապացոյց են այն իրողութեան, որ արեւի ու կրակի աստծու պաշտամունքը շատ աւելի խոր է թափանցած եղել հայ քաղաքակրթութեան ծալքերը եւ նրա հաւատալիքով շատ աւելի են տոգորուած եղել հայ զանգուածները, քան կարծւում է մինչեւ հիմայ: Եթէ հայ հեթանոսական կրօնին թըշնամի մէկ միջավայրում, որպիսին հայ քրիստոնէական միջավայրն է, մենք գտնում ենք Միհր անուան այնքան բուռն տենչանք,

որ տեւում է դարեր ու հազարամեակներ, ապա պէտք է երեւակայել, թէ որքան մեծ է եղել Միհրի հմայքը մինչ-քրիստոնէական Հայաստանում:

Միհրապաշտութիւնն, անկասկած, հայ կրօնի զարգացման ամենագլխաւոր առանցքներից մէկն է եղել:

Բ.

ՄԻՀՐ ԱՆՈՒԱՆ ՆՈՐ ԿԱՐԳԻ ՓՈՓՈԽԱԿՆԵՐ

1.

Միհր անուան մեր յիշած 15 խումբ ձեւերն ունին մի ընդհանուր կողմ, այն է՝ որ սրանք բոլորն էլ սկսվում են Մ հնչիւնով: Սակայն բացի այս կարգի խմբերից՝ Միհր անունն ունի ուրիշ կարգի փոփոխակներ էլ: Սրանց ստուգաբանութիւնն ակներեւ դարձնելու նպատակով պէտք է նախապէս մի քայլ ընկրկենք՝ վերադառնալով մեզ ծանօթ Մեր խմբին, որին պատկանում են Մեր-ուժան, Մեր-Շապուհ ու Մեր-Սերուխտ անունները:

1895ին Ֆերդինանդ Յուստին է, որ Մերը համեմատեց Միհրին[1]: Նա այս հաստատեց

---

1 Justi, 208. Mithra բառի ծանօթութեան մէջ, այլ եւ Սերուխտ Թ. 1 անուան տակ: Հմմտ. Յաշեան, “Ուսումն. Հայ. դաս. լեզուի„, 676:

ոչ միայն հայոց, այլ եւ պարսից մէջ գործածական անուններով: Նրա ասելով, օրինակ, պարսկական Մերան, Մերեդատէս, Մերենէս *ու* Մերխրանէս *անունները նոյնն են, ինչ որ* Միհրան, Միթրադատէս *(Միհրդատ),* Միթրանա *(Միհրան) ու* Միթրապան *(Միհրաւան, Մեհեւան) անունները (անդ,* 203 *եւ յառաջ):*

Մեր-ուժան, Մեր-Շապուհ ու Մեր-Սեբուխտ անուններից Հիւբշմանին անծանօթ է Մեր-Սեբուխտը. նա գիտէ միայն Միհր-Սեբուխտ (Arm. Gr. 54): *Բայց Մերուժան տարբերակին ծանօթ է, եւ նա էլ է այս համարում Մեհրուժան-Մեհրուժան անուան փոփոխակ (անդ, էջ* 53 *ու* 507*): Գալով Մեր-Շապուհ ձեւին՝ պէտք է ասել, որ հռչակաւոր լեզուագէտն այս դէպքում մոռանում է, որ Մեր=Միհր, ինչպէս այս նրան յայտնի էր Մեհրուժան անուան ստուգաբանութիւնից, եւ չի վստահում Մեր-Շապուհ փոփոխակին, որ Թ. Արծրունին պահած ունի երեք տեղ, ուստի ընկրկում է եւ տարակուսելով հարցնում, թէ արդեօք այս Մերշապուհը չպէ՞տք է կարդալ Ներշապուհ (անդ,* 53—54):

Լեզուաբանական մեծ հմտութիւնը Հիւբշմանի այս կէտում չի փրկել այն անհիմն տարակոյսից, որ նրա մէջ ծագել է պատմական-բանասիրական որոշ տուեալների բաւականաչափ ծանօթ չլինելուց: Վեր-

ջիններին մօտկանց ուշք դարձնելով՝ նա կարող էր տեսնել, որ Թովմա Արծրունու Բ, ը, 81ում յիշած Մեր–Շապուհը նոյն Արծրունու Բ, բ, 84ում տուած Մեհր–Շապուհն է, իսկ այս էլ ոչ այլ է, բայց եթէ Ղազար Փարպեցու (Բ. ԼԹ., 71) յիշատակած Միհր-Շապուհ Արծրունի մարզպետը, որը 451 թուականին Վարդան Մամիկոնեանի զինակիցն էր:

Թէեւ այս առաջադրութիւնն ու Յուստու մատնանշած զուգադրութիւններն արդէն հերքում են Հիւբշմանի այն կարծիքը, թէ Մեր–Շապուհ ձեւը սխալ ընթերցուած է կամ վրիպակ, սակայն աւելորդ չի լինել մատնանշել մի քանի նորանոր փաստեր էլ, որոնք վերջնականապէս հաստատում են, թէ Մեր–Շապուհը Միհր–Շապուհ անուան տարածուած ձեւերից մէկն է:

Այս նորանոր փաստերը գտնում ենք Հիւբշմանի Հայերէնի քերականութիւնից (1897 թ.) չորս տարի յետոյ (1901 թ.) հրատարակուած «Գիրք թղթոց» ժողովածուի մէջ: Այստեղ երկու տարբեր վաւերագրերում Զ. դարի սկզբին Բաբգէն կաթողիկոսին ժամանակակից մի եպիսկոպոս երկու անգամ յիշուած է Մեր–Շապուհ անունով (41, 48): Այնուհետեւ նոյն մատեանի մէջ վեց զանազան վաւերագրերում Ներսէս Բ. կաթողիկոսին ժամանակակից մի եպիսկոպոս եօթ անգամ յիշվում է դարձեալ Մեր-

Շապուհ անունով (52, 55, 62, 70, 772, 73 ու 76)։ Վերջապէս կայ մի երրորդ անձ, որ չէ մասնանշուած մինչեւ այժմ․ սա «Ուխտ միաբանութեան Հայոց աշխարհիս» վաւերագրում թուարկուած իշխաններից մէկն է, որ էլի կոչվում է Մեր–Շապուհ[1]։ Այսպիսով Մեր–Շապուհ ձեւը «Գիրք Թղթոց»ում ինը վաւերագրերի մէջ գործ է ածուած տասն անգամ։

Այս բոլոր տուեալները հարկադրում են, Հիւբշմանի տարակոյսի հակառակ ընդունելու որ Մեր–Շապուհ տարբերակը սխալ ընթերցուած չէ եւ ոչ էլ վրիպակ, այլ Միհր–Շապուհ անուան մի փոփոխակ, որ բաւական տարածուած է եղել իր ժամանակին։

Մեր խմբին պատկանող անունների միջից յատուկ կարեւորութիւն է ստանում Մեր–Շապուհ (=Միհր–Շապուհ) անունը, որովհետեւ սրա ուսումնասիրութիւնը երեւան է բերում Մեր (=Միհր) անուան բոլորովին նոր կարգի ու անյայտ մի փոփոխակ։

Ո՞րն է այն։

---

[1] “Գիրք Թղթոց„, 74․ “Գրիգոր ի Հմայեկան, Սահակ ի Վարդանեան... Մեր-Շապուհ ի Շինական, Համազասպ Ջիւնականեան...„։ Մենք հաւանական չենք համարում աղնուականի “ի Շինական„ հայրանունը կամ ազգանունը։ Թերեւս ուղղել՝ “Մեր-Շապուհ ի Ջինական, Համազասպ Ջինականեան„։

Եթէ չենք սխալվում, հայ բանասէրներից առաջին անգամ Նիկ. Ադոնցն է իր «Հայաստանը Յուստինիանոսի դարաշրջանում» գրքի մէջ մատնանշել մի ուշագրաւ իրողութիւն, թէ Ղազար Փարպեցու յիշած Միհր-Շապուհ Արծրունի մարդպետը հենց իր՝ Փարպեցու յիշած Ներ-Շապուհ Արծրունի է կամ Եղիշէ պատմագրի ասած Ներ-Շապուհ Ռմբոսեան Արծրունին[1]: Ադոնցի կարծիքով Нершапух есть вульгарная форма Mihr-Шапуха Ներ-Շապուհը Միհր-Շապուհի գռեհիկ ձեւն է, էջ 320: Աւելացնենք, որ Ներ-Շապուհ ձեւը գործածական է դեռ եւս Ե. դարում:

Այս Միհր-Շապուհ Արծրունի մարդպետին, որը Մ. Արծրունու «Պատմութեան» մէջ անուանվում է Մեր-Շապուհ, Փարպեցին հինգ անգամ, Եղիշէն երեք անգամ ու Կաղանկատուացին մէկ անգամ կոչում են Ներ-Շապուհ[2]:

---

1 Փարպեցի, Բ. լթ. 71 ու Բ. իգ. 45. Բ. իե. 47. Բ. խր. 75. Բ. իդ. 78. Բ. խը. 86. այլ եւ Եղիշէի «Պատմութիւն Վարդանանց», հրատ. Գ. Գալստեանի, Թիֆլիս 1912, էջ 51, 90, 147:

2 Կաղանկատուացի, Բ. ը. 127: Ղ. Ալիշանը տարբերում է Միհր-Շապուհ մարդպետին Ներ-Շապուհ Արծրունուց («Այրարատ», Վենետիկ 1890, էջ 420): Նոյն կերպ սխալուելով՝ Ղազար Փարպեցու «Պատմութիւնը» խմբագրող ու լոյս ընծայող Գ. Տէր-Մկրտչեանն ու Ստ. Մալխասեանը Փարպեցու յիշեալ հատուածը կետադրում են այսպէս. «Միջոցի կնգին կարգէր (Վարդան) զգլխաւոր զօրերն Արծրունեաց, եւ զՄարդպետն Միհր-Շապուհ

Կայ մի ուրիշ օրինակ էլ:

Ներսէս Բ. կաթուղիկոսին ժամանակակից ու Զ. դարի կէսերին ապրող Մամիկոնէից ու Տարօնոյ եպիսկոպոսը, որ «Գիրք Թղթոց»ի մէջ եօթ անգամ յիշուած է Մեր-Շապուհ անունով, Կանոնգրքերում նմանապէս կոչվում է Ներ-Շապուհ[1]: Նոյն այս անձն Ասողկին էլ յայտնի է դարձեալ Ներ-Շապուհ անունով (Բ, բ, 83):

Այն իրողութիւնը, որ Միհր-Շապուհ մարզպետին ու Ներ-Շապուհ Արծրունին նոյն անձն են եւ որ ուրեմն Միհր-Շապուհ = Ներ-Շապուհ, — օտարների մէջ քաջ յայտնի է Յուստին, որն այս մասին խօսում է Mihr-ŝabor ու Nerŝapuh անունների տակ՝ այսպիսով Աղոնցին կանխելով 13 տարի (206 ու 208):

Չնայած Յուստին այս արժէքաւոր նուաճմանը՝ Հիւբշմանն այս կէտումն էլ առաջնորդուելով միայն լեզուաբանական կողմով ու անտեսելով պատմական բանասիրական տեղեկութիւնների համապատասխանութեան խնդիրը՝ Մեր-Շապուհ անունը Ներ-Շապուհ կարդալ տալուց յետոյ այժմ էլ մի նոր ենթադրութիւնից կառչելով՝

(Փարպեցի, Բ, լԹ, 71): Ստորակէտը, որ մարզպետին ու Արծրունուն երկու տարբեր մարդ է դարձնում, աւելորդ է: Արծրունեաց տէրը հենց ինքը Միհր-Շապուհ մարզպետն էր:

1 “Կանոնգիրք„, 1(7, Տաշեան, “Ցուցակ ձեռագրաց„, 270, 372, 651, 725:

հարցնում է, թէ արդեօք Ներ-Շապուհն էլ Ներսեհ-Շապուհից չի՞ առաջացել (անդ, 54, 46, 57):

Այն ինչ այս մասին խօսք չի կարող լինել: Մեր յիշած դէպքերում Ներ-Շապուհ անունն անկախ հանդէս չի գալիս, որ կասկածների տեղ մնայ: Փարպեցին, Եղիշէն ու Կաղանկատուացին Ներ-Շապուհ են անուանում նոյն այն իշխանին, որ յայտնի է Միհր-Շապուհ ու Մեր-Շապուհ անունով: Կանոնգրքերն ու Ասողիկն էլ Ներ-Շապուհ են ասում նոյն այն եպիսկոպոսին, որ «Գիրք թղթոցի» զանազան վաւերագրեր կոչում են Մեր-Շապուհ: Այսպիսով, եթէ կարելի է այսպէս ասել, Միհր-Շապուհ կամ Մեր-Շապուհ անունները երկրաչափօրէն ծածկում են Ներ-Շապուհ անունը, եւ ուրեմն սրանք լիովին հաւասար են իրար:

Մեր-Շապուհ = Ներ-Շապուհ զուգադրութիւնը լեզուաբանական տեսակէտից առարկելի չէ: Մ հնչիւնի՝ Ն ի փոխուելն (ու ընդ հակառակը) յայտնի իրողութիւն է:

Գիտենք, որ Սասուն – Սասնայ ասելու տեղ ժողովուրդն ասում է Սասում-Սամայ: Վիմական արձանագրութիւնների մէջ Կատրամիդէ ու Թամթա անունները պահուած են նաեւ Կատրանիդէ ու Թանթա ձեւերով[1]: Վաղուց ծանօթ են Նծբին = Մծբին,

¹ «Վիմական», 13, արձ. 1010 թ./a ու 157, արձ. 1312 թ./a.

Նփրկերտ = Մուֆարղին զուգադրութիւնները: Մամբրուան տեղանունը, որ յիշում է Ասողիկը (Գ. խդ, 278) դարձել է Նամբրուան, ապա եւ Նարիման[1]: Հայաստանում մալականների Նիկիտինօ գիւղին հայ շինականներն ասում են Միկիտինօ: Մապատ անունով քամին կոչուել է նաեւ Նապատ[2]: Ղազարոս Աղայեանը վկայում է, որ Մետրապոլիտ բառը ոմանք գրում էին Նետրապոլիտ[3]: Սիվրիհիսարցիք կրծկալին ասում են Մեսկեպ կամ Նեգկեպ[4]: Վերջապէս յիշենք, որ Թիֆլիսցիք մորչ (= մորճ) բառի տեղ գործ են ածում նորչի, որ նշանակում է գալար, կանաչ[5]:

Այս բոլոր տուածներից հետեւում է, որ Միհր-Տապուհ = Մեր-Տապուհ = Ներ-Տապուհ թեղին անքակտելի է թէ պատմական — բանասիրական ու թէ լեզուաբանական տեսակէտներով քննելիս: Ներ-Տապուհ = Մեր-Տապուհ = Միհր-Տապուհ զուգադրութիւնից բղխում է մի նոր ու շատ կարեւոր զուգադրութիւն, այն է՝ որ Ներ = Մեր = Միհր: Անուան դարգացման լրիւ

---

1 Hübschmann, "Die altarmenischen Ortsnamen", Strassburg 1902, էջ 361:

2 Ալիշան, "Հին հաւատք", БЧ, "Ընձեռն բառարան", Վենետիկ 1865, էջ 533 ու 602:

3 "Աղբիւր", մանկական ամսագիր, Թիֆլիս 1899, Թ. 5—6, էջ 82—83:

4 Հր. Աճառեան, "Հայերէն գաւառական բառարան", Թիֆլիս 1913, էջ 765 եւ 810:

5 Աճառեան, "Հայ. գաւառ. բառարան", 794 ու 851:

չղթայի օղակներն են՝ Միթրա — Միհր — — Մերհ — Մեր — Ներ:

Մինչդեռ Միհր անուան ձեւերի նախկին 15 խմբերը միասին կազմում էին մի կարգ, որ սկսվում էր Մ հնչիւնով, այս Ներ փոփոխակը կազմում է մի նոր ու առայժմ նօսր կարգ, որ սկսվում է Ն հնչիւնով: Մեր մատենագրութիւնը, բացի Ներ–Շապուհ անունից, ուրիշ նմոյշ չէ տուել տակաւին: Սակայն թւում է, թէ ժողովրդական բանահիւսութիւնը դեռ պահել է մի անուն որի տակ կարելի է նշմարել Միհր–Մհեր անուան ձեւերից մէկը՝ Ն նախահնչիւնով:

Պրոֆ. Սողոմոն Եղիազարեանի «Օղուզն ու մարդը» գրուածքում մենք մի բարի յաջողմամբ հանդիպում ենք հետեւեալ շատ նշանակալից տողերին.

«Ըստ ժողովրդական աւանդութեան Օղուզները սիրում էին այս զոյգ ծերպերը եւ այդտեղից էին երկնքի աստղերը տեղահանում: Այուճի բարձրաւանդակը գտնվում է Երեւանի ու Շարուր–Դարալագեազի գաւառների սահմանում: Այստեղ, Այուճի բարձրաւանդակի վրայ, Այուճ գետի վտակներից մէկի մօտ մնացել է Նահար–խանայարը, ուր ըստ աւանդութեան ապրել է Այուճի ամբողջ տափաստանին, Եանիք լեռնաշղթային ու Հորսի անտառին տիրապետող Օղուզը»[1]:

---

1 «Գեղարուեստ», Համ. դէս., թ. 6, Թիֆլիս 1917, էջ 152:

«Խան» նշանակում է տեղ, վայր (Համմտ. դիւան-խանա, զառաբ-խանա, քեար-խանա): Ուրեմն Նահար-խանա նշանակում է Նահարի տեղ: Այս մի քարայր էր, որտեղ ապրում էր այն բարձունքներում իշխող Օղուզը, հսկան կամ դիւցազնը, որի անունն է հաւանօրէն Նահարը:

Ո՞վ կարող է լինել այս Նահար Օղուզը:

Սրա պատասխանը կարելի է տալ՝ յիշելով Մահեւան անուան ստուգաբանութեան ժամանակ ասածներս: Մենք տեսանք, որ Մահ ձեւը կարող է ծագած լինել Միհր անուան մի այլ, վերականգնուող տարբերակից, որ է Մահր: Այս անունը լիաձայնութեան ենթարկուելով կուտայ Մահար, որից նախանհնչիւնի փոփոխմամբ կը ստացուի Նահար: Այս ստուգաբանութեան համաձայն Նահար-խանա քարայրում ապրած ու այն բարձունքներում իշխող Օղուզը Միհր — Մհեր — Մեհեր Մահարն է, որ թագնուած է Վանում Մհերի դուռ կոչուող քարաժայռի ետեւին՝ արեւմուտքից ունենալով Ակոփի քարը կամ Ագռաւու քարն, իսկ արեւելքից Զըմփ-զըմփ Մաղարա (սկզբնապէս Մահարայ) քարայրը[1]:

---

1 Պրոֆ. Եղիազարեանի նոյն երկի մէջ Օղուզներից մէկի մասին պատմուած է ձիու գլուխը տոպրակ անցկացնելու այն զրոյցը, որ մեր ժողովրդական վէպի մէջ պատմւում է Սասմայ Ծռերից մէկի մասին (Համմտ. Աբեղեան, "Հայ ժող. վէպը, 149—150): Տողերս գրելու միջոցին մեր

2.

Մինչ անուան հայկական ու պարսկական փոփոխակների մէջ ընդհանուր համեմատութիւն կայ: Ընդհանրապէս կարելի

ծանօթների միջից — Պրոֆ. Եղիազարեանի մօտ ազգական — ու դարձեալ Դուալուեցի բժիշկ Թոմաս Նալանեանից իմացանք, որ Նահար-խանա քարայրին այժմ տեղացի ժողովուրդն արդէն ասում է Նաղարա-խանա: Կովկասի վերստանոց քարտէզի վրայ նոյն շրջանում նշանակուած է Нагара-хана գետակ ու Нагара-хана քարաժայռ (Հմմտ. "Записки Кавказского Отдѣла Императорскаго Русского Географического Общества„, книжка XXX. Д. Д. Пагирев "Алфавитный указатель к пятиверстной карты Кавказскаго края, издания Кавказского Военно-Топографического Отдела„, Тифлис 1913, էջ 182): Նահար-խանայի կարճ ժամանակամիջոցում Նաղարա-խանա դառնալն աւելի համոզիչ է դարձնում մեր ենթադրութիւնը, թէ Ջրմի-ջրմի? Մաղարա քարայրն սկզբնապէս կոչուել է *Մահարա* դարձեալ *Մհերի* անունով, ինչպէս որ նրանից ոչ հեռու ընկած նշանաւոր քարաժայռը կոչվում է *Մհերի* դուռ, իսկ մօտիկ Ակռփու քարի մասին պատմվում է, թէ այնտեղ է փակուած էլի *Մհերը*: Աչքառու է, որ Пагирев-ի յիշեալ գրքի համաձայն Նահար-խանայի մօտիկ գաւառում — Հինդաշխիշեւանում կայ մի ձմեռանոց (кишляк) Магара-кишляк անունով ու մի գետակ, որ կոչվում է Магара-чай (Пагарев, 163): Լ. Մելիքսէթ-Բէկն արդէն մատնանշել է մի տեղանուն Վրաստանում: *Մահերէ*՝ այս կապելով Միհր-Մհեր անուան հետ ("Բանբեր Հայ. Գիտ. Ինստիտուտի„, Ա—Բ, 104): Պագերեւի գրքի վրայ հիմնուելով՝ կարելի է մատնանշել հետեւեալ տեղանունները թէ Վրաստանում ու թէ սահմանակից Հայարնակ գաւառներում: — Магара-баши լեռ (Թիֆլիսի նահ. Գորու գաւառ), Магара-баши լեռ (Ախալցխայի գաւառ), Магара-дараси՝ գետակ (Բորչալուի գաւառ), Магара-даг լեռ (Արդուինի շրջան), Магара яйла հովտ (Արդուինի շրջան) Магара-тапаси լեռ (Օլթու շրջան) եւ այլն (Пагирев, 163): Ափսոս, որ ուսումնասէրն տառադարձութիւնը հնարաւորութիւն չէ տա-

է հայկական տարբերակները նշմարել պարսկականներում ու ընդհակառակը: Ուշագրավ ու գլխավոր փոփոխակները, որոնք բացառություն են կազմում՝ միայն պարսկերենում գտնելով, Միլադ, Մաղդատ ու Մախարէս անուններն են: Յուստու կարծիքով Միլադ = Միհրդատ (206, 209, 213) զարգացման օղակները կը լինեն՝ Միհրդատ — Միրդատ — Միրադ — Միլադ: Նույն պարսկագէտի ասելով Մաղդատն էլ կարող է Միհրդատը լինել (188), այս դեպքում զարգացման օղակներ պէտք է ընդունել Միհրդատ — Մահրդատ — Մարդատ — Մաղդատ կամ Միհրդատ — Մահրդատ — Մահդատ — Մախդատ — Մաղդատ: Մեր ենթադրած Մախդատ փոփոխակն արդարանում է Μαχαρης անունով, որ պահել են հին պատմիչները․ Մախար-էսը կամ Մախարը Պոնտոսի արքայ Միհրդատ Մեծի որդին էր (188): Մեր կարծիքով այս Մախար անունը մեր ենթադրած Մահար անունն է, Միհր անուան փոփոխակներից մէկը: Այսպիսով պարսկերէնը տալիս է Միհր անուան երեք նոր փո-

---

լիս ճիշտ որոշելու, թէ այս անունների մէջի Ր տառն ինչ հնչիւն ունի — նաև գ՞, թէ միշտ Ն կամ Ղ: Յիշածս անունների կողքին կարելի է գտնել բազմաթիւ նման անուններ, որոնց վրայ արժէր որ ուշք դարձնէին արևելագէտներն ընդհանրապէս ու կովկասագէտները՝ մասնաւորապէս: Տեսէք նաև Eber-*Nahara* տեղանունը (“Transpotamien, westlich des Euphrat„) համեմատելով Eber-*Mihr* (= Waraz-Mihr) անձնանուան հետ (Justi, 201 ու 503):

փոխակ — Մախար, *Միլ ու* Մաղ (*Զըմփ-գըմբ* Մաղարա :

Այս երեք տարբերակներն էլ պատկանում են Մ *նախահնչիւնով կարգին: Մենք տեսանք, որ Ներ–Շապուհ անուան ստուգաբանութեան հետեւանքով հայերէնում ստացվում է նաեւ* Ն *նախահնչիւնով մի նոր կարգ, որին հաստատապէս պատկանում է* Ներ *փոփոխակն ու թերեւս նաեւ ժողովրդական Նահար տարբերակը: Արդ, այն րոպէից, երբ ստոյգ պարզվում է, որ հայերէնում Ներ* = *Միհր, հարց է ծագում, թէ արդեօք պարսից մէջ չի՞ կարելի մատնանշել սրան համապատասխան փոփոխակ կամ փոփոխակներ* Ն *նախահնչիւնով:*

Մեզ թւում է, թէ կարելի է: Հայերէնում յայտնագործուած թեզիսը, թէ Ներ = *Միհր, օգնում է ստուգաբանելու կամ նորապէս մեկնաբանելու պարսկական մի քանի անուններ:*

Այսպէս, Յուստին Nehormizd (*Նե–Հորմիզդ*) *անունն ստուգաբանում է իբրեւ* New-Hormizd (*Նեւ–Հորմիզդ*), *այսինքն Հերոս Հորմիզդ: Սակայն նոյն պարսկագէտը* Nehormizd *Թ.* 2-*ի մասին ասում է, թէ* in den sonstigen Berichten heisst er Mihr-Hormizd, *էջ* 228 *եւ* 229: *Յուստու ասածի համաձայն այս դէպքում գործ ունենք երկանունութեան հետ. միեւնոյն անձը կոչուել է թէ Նե–Հորմիզդ* (= *Նեւ–Հորմիզդ*)

ու թէ Միհր–Հորմիզդ: Մեզ թւում է, թէ այստեղ անհրաժեշտ չէ անպայման երկանունութիւն նկատել, քանի որ կարելի է աւելի հաւանական բացատրութիւն տալ: Մեր կարծիքով Յուստին այս դէպքում կրկնում է այն սխալն, ինչ որ անում էր Հիւբշմանը Մեր–Շապուհ ու Ներ–Շապուհ անուններն ստուգաբանելիս, երբ խորամուխ չէր լինում պատմական տուեալների համապատասխանութեան խնդրի մէջ: Բացի սրանից, Յուստին լրիւ հետեւութիւն չէ հանում իր այն իմացածից, թէ Ներ–Շապուհ = Միհր–Շապուհ, այսինքն՝ որոշակի չի հասնում այն կարեւոր զուգադրութեանը, թէ Ներ = Միհր: Այս պատճառով էլ նա անտեսում է այն կարեւոր տեղեկութիւնը, թէ նոյն անձը կոչուել է նաեւ Միհր–Հորմիզդ, ուստի եւ Նե–Հորմիզդն ստուգաբանում իբրեւ Նեւ–Հորմիզդ՝ մէջ տեղում երկանունութիւն ենթադրելով: Այն ինչ լուծումը շատ մօտ էր. ինչպէս որ հայերէնում Ներ–Շապուհ = Միհր–Շապուհ, այնպէս էլ պարսկերէնում Ne-Hormizd = ոչ թէ Ne[w]-Hormizd, այլ = Ne[r]-Hormizd = Mihr-Hormizd, — “wie er in den sonstigen Berichten heißt„, — կ'առէինք մենք նրա խօսքերով, նրա ասածը քիչ բառափոխելով:

Երկրորդ օրինակ: Արարացի պատմա–

գիր Ֆիհրիստը պատմելով Աբու–լ՝Հասան
ալ–Թայհանու († 834) մասին՝ տալիս է
սրան վերագրուած գրքերի շարքում մէկ
երկի անուն էլ, որ կոչվում է "Nahr-Adar-
ˆuŝnas„ = Նահր–Ադար–Ջուշնաս»: Յուս–
տուն է պատկանում այս գրքի անունն ուղ–
ղելու փառքը: Նշանաւոր պարսկագէտն այս
անունն ուղղել է Nihr-Adar-ĵuŝnas = Mihr-
Adar-ĵuŝnas= (Նիհր–Ադար–Ջուշնաս=Միհր–
Ադար–Ջուշնաս): Ռուս պարսկագէտներից
Կ. Ա. Ինոստրանցեւն էլ ճիշտ է համարում
Յուստու ուղղումը եւ Nahr-ը կարդում է
Mihr[1]: Դիտելի է, որ ըստ Ինոստրանցեւի՝
միեւնոյն բառը Ֆիհրիստի մատեանում
գտնվում է մի երկրորդ տեղ էլ եւ դարձեալ
աղաւաղուած: Միեւնոյն բառի՝ երկու տե–
ղումն էլ «աղաւաղուած» հանդէս գալը
մտածել է տալիս, որ այս դէպքում գործ
ունենք ոչ թէ «աղաւաղման» հետ, այլ յան–
ձին այս «աղաւաղուած ձեւի» մեր հանդէպ
է ելնում Միհր անուան մի այլ գործածա–
կան ձեւ պարսկերէնում, որից անցել է ա–
րաբ պատմագրին: Հայերէնում Միհր ա–
նուան Ներ ձեւի գոյութիւնը մեզ հակում է
ընդունելու, որ պարսկերէնում էլ Միհր–
Մահրը կարող էր դառնալ Նիհր կամ Նահր,
ինչպէս որ Mihr-Normizd-ը փոխուել էր

---

1 Justi, 204, К. А. Иностранцев, "Сасанидские Этюды", СПБ 1909, էջ 17—18.

Ne-Normizd-ի (=Ner-Normizd-ի)։ Այս պարագայում աւելորդ է դառնում Յուստու վերջնական ուղղումը։

Բառասկզբում Մ-ի՝ Ն դառնալն այսպէս անտեսելու հետեւանքով Յուստուն ուրիշ դէպքերում էլ է տարակոյսի մէջ ձգում։ Այսպէս Ֆիրդուսին պարսիկներից մէկին — Պապակին – անուանում է Նահրաւանի որդի։ Յուստին ինչպէս որ երկբայել էր ալ-Բայհանու գրքի անունը «Նահր-Ազար-Ջուշնաս» տեսնելիս, տարակուսում է նաեւ այս Նահրաւան անուանը հանդիպելիս, որա դիմաց հարցական է դնում՝ թէ՛ կասկածելի հռչակելով բառի ընթերցուածն ու թէ՛ անորոշ համարելով նշանակութիւնը (219, 242, 67)։ Մինչ արկղը բացվում է շատ հասարակ կերպով. Նահրաւան = Մահրաւան, Մահաւան կամ Մահեւան։ Այս զուգադրութիւնը հաստատվում է Նահրաւանի մի այլ ընթերցուածով, որ տալիս է Tabariն եւ որը մէջ է բերում Յուստին՝ դարձեալ հարցական նշան դնելով նրա առաջ. Tabariն այս Նահրաւանին ասում է Բեհրաւան. այս Բեհրաւան ձեւը հեշտութեամբ կարող է ստացուել Մերաւանից, ինչպէս ցոյց են տալիս բազմութիւն ուրիշ օրինակներ[1]։ Սակայն

[1] Mazuẑan = Barouzas, Mardane = Bardane, Mardos = Bardiya, Manian = Baniyan, Mahadar-ĵuśnas = Behadur-juŝnas եւ այլն (Justi, 65, 190, 194, 191, 184 եւ այլն)։ Համմտ. նաեւ առանց Մ սկզբնահնչիւնով

ապացուցող այս օրինակներից մէջ ամենադիպուկը Nairimana անուան փոփոխակներն են. Այս անունը, բացի վերոգրեալից, կայ Naraman թէ Baraman ու թէ Maraman ձեւով (Justi, 225)։ Ըստ այսմ՝ Nahrawanը կարող էր ծագել Mahrawanից, իսկ սրա Mehrawan կամ Merawan փոփոխակն էլ իւր հերթին դառնար Berawan։

Վերջապէս ասենք, որ Յուստին չբացատրուած անուն է դնում Nihadan անունը՝ սրա դիմաց նշանակելով Nahawan ու Naharan փոփոխակները, որոնք նոյնպէս համարում է չստուգաբանուած[1]։ Այն ինչ կարելի է ընդունել, որ Nihadanը Nihradan-Mihradanի տարբերակն է (համմ. հայերէնի Միթրադանի հետ) Nahawanը վերեւի Nahrawan-Mahrawanն է, իսկ Naharanը Maharanն է, այսինքն Mairan (համմ. յուն. Μαίρανος)-Mahran-Mihranի մի նոր փոփոխակը։

Ամփոփելով ասածները՝ Միհր անուան նոր փոփոխակներ ստանում ենք

միջնորդ փոփոխակի Nabuh = Babuh, Nahil = Behil, Naidun = Baidun, Nasin = Pisina [= Bisina], Nertur, = Bertur, Natra = Batra, Nezar = Bezar, Nirwan = Birvan եւն (Justi, 218, 219, 219, 226, 65, 226, 226, 229, 62 եւն)։

[1] Այս տեսակէտից ուշագրաւ են նաեւ Nirawsnasp, Nirmaran ու Nirwan (համմ. Birwan) անունները, որոնց մէջ կարելի է նշմարել Նիր (= Միր = Միհր) փոփոխակը (Justi, 230)։

հայերէնում՝	Ներ	— *Ներ-Շապուհ*,
	Նահար	— *Նահար-խանա*,
պարսկերէնում՝	Մախար	— *Մախարէս*,
	Միլ	— *Միլդատ*,
	Մաղ	— *Մաղդատ*,
պարսկերէնում՝	Նե } Ներ }	— *Նե-Հորմիզդ* = *Ներ-Հորմիզդ*,
	Նահր	— *Նահր - Ադար - Ջուշնաս*, *Նահրաւան*,
	Բեր	— *Բերաւան*,
	Բիր	— *Բիրուան*,
	Նահ	— *Նահաւան*,
	Նահար	— *Նահարան*,
	Նիր	— *Նիրավշնապ*, *Նիրուան*,
	Նիհ	— *Նիհաղան*:

Սրանցից Մ *հնչիւնով սկսողները պատկանում են Միհր անուան փոփոխակների Ա. կարգին, Բ. կարգը կազմում են* Ն*ով սկսողները, իսկ Գ. կարգին պատկանում են Բ.ով սկսող Բեր ու Բիր տարբերակներ:*

Այս փոփոխակների ճիւղագրութիւնն էլ կը լինի հետեւեալը, ուր ընդգծած տալիս ենք նոր տարբերակները:

I Միթրա

II Միհր — Մեհր — Մահր

III *Մահար

IV Միր — Մեր — *Մար

V Միլ — Մաղ — Մաղար

VI *Միհ — Մահ

VII *Մախ — Մախար — Նաիր

VIII

IX Նանար

X Նիր — Ներ — Նան

XI Նին

XII Բիր — Բեր

Աւանդներում անշուշտ չեն վերջանում Միհր անուան փոփոխակները: Մեր նպատակը չի էլ եղել այս խնդիրն սպառելը: Մենք ցանկացել ենք լոկ մատնանշել, որ Միհր անուան ծաւալման սահմանները շատ աւելի ընդարձակ են, քան ընդունուած է կարծել: Իսկ այս անհրաժեշտ է չեշտել՝ միհրապաշտութեան ներգործութեան թափն ու նրա ազդեցութեան ոլորտների լայնատարածութիւնն ընդգծելու համար:

Գ.

ՄԻՀՐԱՊԱՇՏՈՒԹԵԱՆ ԿԵՆԴՐՈՆՆԵՐԸ

1.

Հայ միհրապաշտութեան կենդրոնների հարցը նոր է դրուած հրապարակի վրայ: Այս մասին առաջին որոշ խօսքն ասողը եղել է Ստեփան Կանայեանցը, որին է պատկանում նաեւ, ինչպէս ասել ենք, Մհեր–Միհր կարեւոր զուգադրութեան միտքը:

Կանայեանցի կարծիքով հայ միհրապաշտութեան կենդրոնը Հայաստանի հարաւային նահանգներից մէկն էր — Վասպուրականը·

«Վասպուրականը, — գրում է նա 1907 թուականին, — միհրականութեան կենդրոն է երեւում: Միայն այստեղ են երեւում

Միհր–ով բարդուած անուններ՝ Մեհր–ուժան, Մեհ–ընդակ, Մեհ– առ: Կանդուար — Ագռաւաճարը, Պաղատը, Արամազդայ դի–ւաց տունը, կրակ քոյրը եւ աղբիւր եղբայրը Բութ տեղում, որ յիշեցնում է մեզ Բութկայ աքաղաղը, երբեմն արշալոյսն աւետող, եւ Ս. Տիկինը, Հողեաց Տիրամօր վանքը եւ Դարբնաց քարը Միհրին նուիրական վայրեր են եղել. իսկ մեր Մհեր–Միհրն էլ այն կող–մերն է փակուած: Ոմանց ասելով Վանայ միւս անունը՝ Շամիրամակերտ = Շահ–միհր–կերտ (Ստեփան Պալասանեան, Պատ–մութիւն Հայոց, 11 էջ 52, Թիֆլիս 1890)», Ջոջանց տան պատմականը, 49—59:

Երեք տարի յետոյ այս բանասէրը իր մի այլ գրուածքի մէջ կրկնում է նոյն միտքը հետեւեալ հատուածում.

«Մհէրի դուռ» ճիշտ պարսկերէն Der-i-Mihr-ն է, որ նշանակում է դուռն Միհրի: Դեր–ի–Միհր կոչւում են մեծ զոհարանները (SPEGEL, "Eranische Alterthumskunde„, III, Եւ որովհետեւ Մհէրի դուռը, ինչպէս եւ Ակռփու սարը, ուր փակուել է Մհեր–Միհրը, Վանայ մօտ է (Գ. Սրուանձտեան, «Մանա–նայ», Գ. էջ 58), ուստի մի նոր ապացոյց եւս աւելանում է մեր այն դիտողութեան վրայ, որ Վասպուրականը հնում միհրա–կանութեան կենդրոն է եղել», Սասմայ ծռեր վէպի երեք փոփոխակ, Յառաջաբան, էջ Լ:

Կանայեանցի՝ ասածը Վասպուրականի

մասին ճիշտ է, բայց կարիք ունի մի քանի լրացումների:

Նախ՝ մեզ թւում է, որ աւելի ուղիղ կը լինի, եթէ մենք տարբերութիւն դնենք միհրապաշտութեան ու միհրականութեան միջեւ: Միհրապաշտութիւնը Միհրի պաշտամունքի նախնական, ժողովրդականացած, մատչելի ձեւն է. միհրապաշտութիւն կայ այնտեղ, որտեղ Միհրը պաշտւում է իբրեւ բարի դիւցազն եւ կամ իբրեւ լոյսի, արեւի ու կրակի աստուած: Այլ բան է միհրականութիւնը: Այս հոսանքը ամկամխոններին մատչելի չէ, այլ կրօնա–փիլիսոփայական հայեցողութեան ընդունակ մարդկանց դրաղմունք է՝ զուգորդուած նորաձեւ նուիրապետութեամբ, տոգորուած աւելի խիստ պահանջներով ու պարուրուած մշուշածէս խորհրդարարքներով: Միհրապաշտութիւնը մի պարզ կրօն է, միհրականութիւնն՝ մի բարդ վարդապետութիւն: Միհրապաշտութիւնը Միհրի պաշտամունքի սկզբնական աստիճանն է, միհրականութիւնը՝ նրա վերջին ձեւը: Միհրապաշտութիւնը իր մատչելութեամբ աւելի նման է ժողովրդական, «ձկնորսական» քրիստոնէութեանն, այն ինչ միհրականութիւնը հնադարի մասոնականութիւնն է:

Այս պատճառաբանութեամբ կարծում ենք, որ Հայաստանի մասին խօսելիս աւելի յարմար է գործածել միհրապաշտութիւն,

քան թէ միհրականութիւն բառը, որովհետեւ միհրապաշտութեան ապացոյցներ ունենք, իսկ միհրականութեան՝ ոչ: Անհնարին չէ, որ Հայաստանում էլ երեւացած լինի նաեւ միհրականութիւնը, սակայն այս մասին խօսելու համար հարկաւոր են նոր ու հաստատուն տուեալներ:

Այնուհետեւ. ճիշտ է անշուշտ այն միտքը, թէ Վասպուրականը եղել է միհրապաշտութեան կենդրոն, սակայն սխալուած կը լինենք, եթէ կարծենք, թէ միայն Վասպուրական է հանդէս եկել իբրեւ այսպիսին: Այն փաստերի կողքին, որոնցով ապացուցւում է եւ ապացուցւում է իրաւամբ, թէ Վասպուրականը ներկայանում է իբրեւ միհրապաշտութեան կենդրոն, կարելի է շարել նման այլ փաստեր էլ, որոնք ապացուցեն, թէ նոյնը կարելի է ասել Հայաստանի մի քանի ուրիշ նահանգների վերաբերմամբ էլ: Մասնաւորապէս թիւրիմացութիւն պէտք է համարել Կանայեանցի այն պնդումը, թէ միայն Վասպուրականում են երեւում Միհրով բարդուած անուններ: Այն ինչ իրականում Միհր անուան ծաւալման, ուրեմն եւ Միհրի պաշտամունքի տարածման սահմանները շատ ու շատ ընդարձակ երկրամաս են ընդգրկում, քան համեմատաբար փոքրիկ Վասպուրականն է:

Եթէ մենք Վասպուրականը հայ միհրապաշտութեան կենդրոն ենք համարում,

որովհետեւ պատմութեան ընթացքում այն–տեղ գտնում ենք

1. Մեհրուժան Արծրունի, Դ. դար,
2. Մեր–Շապուհ Արծրունի, Դ. դար,
3. Մեհենդակ Ռշտունի, Դ. դար,
4. Մերուժան Արծրունի, եղբայր Աղա–նայ, Ե. դար,
5. Միհր–Շապուհ Արծրունի, Ե. դար,
6. Մեհրուժան Արծրունի, Ը. դար,
7. Մեհրուժան Արծրունի, Թ. դար,
8. Մեհրուժան Արծրունի, Ժ. դար ու
9. Մհերի դուռ մեր օրերում, —

ապա նոյն իրաւունքից չի կարելի զրկել նաեւ հետեւեալ երկիրները.

Սիւնիք,

որտեղ գտնում ենք

1. Ամիր–Ներսեհ, Վասակ Սիւնու որդի, Ե. դար,
2. Միհր–Արտաշիր, Սիւնեաց տէր, Զ. դար,
3. Միհրան Թուրքայ որդի, Սիւնեաց ա–զատ, Ժ. դար,
4. Մահեւան, Սիւնեաց ազատ, ԺԱ. դար,
5. Մահեւան, Սիւնեաց ազատ, ԺԲ. դար,
6. Մահեւան, Սիւնեաց ազատ, ԺԳ. դար,
7. Մահեւան, Սիւնեաց ազատ, ԺԳ. դար, ու

8. *Մահեւաննեանք, Սիւնեաց ազատատոհմ, ԺԴ. դար,*

Աղուանից աշխարհ,

որտեղ եղել են

1. *Միրհաւան Թագաւոր, հաւանօրէն Դ. դար,*
2. *Միրհաւրիկ հազարապետ,*
3. *Միրհ տոհմապետ, Է. դար,*
4. *Միրհեան կամ Միհրական, Է. դարից,*
5. *Միրհաւան քաղաք Է. դարից,*
6. *Միհր եպիսկոպոս, Է. դար,*
7. *Զար–Միհր իշխան, Է. դար ու*
8. *Ներս–Միհրի վանք (Զրվշտիկ), որ Աղուանից պատմագիրը յիշում է Դ. դարից մինչեւ Ը. դար եւ*

Տարօն–Սասուն,

որտեղի հետքերն են

1. *Մեր–Շապուհ եպիսկոպոս Մամիկոնէից, Ձ. դարի սկիզբներին,*
2. *Մեր–Շապուհ եպս. Մամիկոնէից, Ձ. դարի կէսերին,*
3. *Մեհեր Մամիկոնեան, Տարօնի իշխան, ԺԲ. դարից առաջ,*
4. *Մէհէրեաններ Մշում ԺԸ. դար,*
5. *Մհերի տոհմ Սասնում, ԺԹ. ու Ի. դար,*

6. Մհերի տապան = Սասնում ու վերջապէս
7. Մհերի բերդ Սասնում։

Պարզ է, որ Վասպուրականի կողքին պէտք է աւելացնել արեւմուտքից Տարօն-Սասունն, իսկ հիւսիս-արեւելքից՝ Սիւնիքն ու Աղուանից աշխարհը։

Այսքանը եզրակացնում ենք անունների ուսումնասիրութիւնից։ Սակայն, բացի այս անուններից, կան պատմական այլ տեղեկութիւններ էլ, որոնց հիման վրայ պէտք է միհրապաշտութեան կենտրոնների թիւը մէկով էլ աւելացնենք։ Այս մէկ ու թերեւս հնագոյն կենտրոնը Բարձր Հայքն է։ Սրա գաւառներից մէկում — Դարանաղեաց գաւառում էր գտնւում Թորդան-Միթրոդան գիւղը, որի մասին գրում է նոյն ինքը Կանայեանցը՝ «Սպիտակափառ դիցն Բարշամինայ» մեհեանը գտնւում էր... Թորդան գիւղում, որի հնագոյն անունն է Միթրոդան, որով եթէ Բարշամինան ու Միհրը նոյնացած չհամարենք, պէտք է յամենայն դէպս ընդունենք, որ Թորդանում եւս Միհրի պաշտամունք է եղել», Սասմայ ծռեր վէպի երեք փոփոխակ, Յառաջաբան, էջ ԻԷ.։ Բարձր Հայքի մի ուրիշ գաւառում — Դերջանի Բագայառիճ գիւղում, այս արդէն հաստատապէս գիտենք, կար Միհրին նուիրուած նշանաւոր մեհեան, որ հռչակուած էր ամբողջ Հայաստանում։

Այսպիսով հայ միհրապաշտութեան կենդրոններ պիտի ընդունել

1· Բարձր Հայքը՝ հիւսիս-արեւմուտքում,
2· Վասպուրականն ու
3· Տարօն-Սասունը՝ հարաւում,
4· Սիւնիքն ու
5· Աղուանից աշխարհն՝ արեւելքում:

Հայ միհրապաշտութեան կենդրոնների նշանակութիւնը սխալ չհասկանալու համար անհրաժեշտ է այս լրացումներից յետոյ մի վերապահութիւն էլ անել:

Յիշեալ հինգ կենդրոնները պէտք է բաժանել երկու կարգի· առաջին՝ Բարձր Հայք եւ երկրորդ՝ Վասպուրական, Տարօն-Սասուն, Սիւնիք ու Աղուանից աշխարհ:

Սրանցից Բարձր Հայքում ոչ միայն եղել է Միհրի պաշտամունք, այլ եւ այնտեղ է չինուած եղել Միհրի ամենանշանաւոր մեհեանը — հայ միհրապաշտութեան սրբավայրը: Սրբավայրի հմայքն ու անունը կարող է նրա սահմաններից շատ ու շատ հեռու տարածուել: Մշու սուլթան Սուրբ Կարապետին հաւատում էին ոչ միայն մշեցի հայերն, այլ եւ բոլոր հայ-քրիստոնեաներն ի սփիւռս աշխարհի, իսկ Երուսաղէմի փափագով այրւում էին ոչ միայն հարեւան երկրների հաւատացեալներն, այլ եւ կաթացող լոյսի ու մահտեսութեան յարգն իմացող բոլոր անձինք, որոնք այնտեղ էին ձգտում

երկրագնդի ամէն ծայրերից: Նմանապէս էլ թէեւ Բարձր Հայքում էր գտնւում հայ միհրապաշտութեան գլխաւոր սրբավայրը, բայց այս չէր նշանակում, թէ Հայաստանի այլ նահանգներում պակաս թափ ու հմայք ունէր Միհրի պաշտամունքը: Միհրապաշտութիւնը համատարած էր հին Հայաստանում: Այս է ուղիղ ըմբռնումը: Սակայն սրան պէտք է աւելացնել, որ միհրապաշտութիւնը հաւասարապէս դիմացկուն չէր Հայաստանի բոլոր ծայրերում: Արեւմտեան Հայաստանում, որտեղ հենց գտնւում էր Բարձր Հայքը միհրապաշտութեան գլխաւոր սրբավայրով հանդերձ, քրիստոնէութիւնն աւելի վաղ խարխլեց միհրապաշտութեան հիմքերը, քան Հայաստանի ուրիշ մասերում: Սրա հետեւանքով էլ Միհր անուան դէպքեր փոփոխակներ չենք գտնում Բարձր Հայքում: Այստեղ միհրապաշտութիւնն աւելի վաղ է անհետացել:

Այլ է եղել դրութիւնը երկրորդ կարգի կենտրոններում: Սրանք միհրապաշտութեան կենտրոններ են ոչ այն իմաստով, որ միայն սրանք են եղել միհրապաշտութեան օրրանները կամ այստեղ միհրապաշտութիւնը հնուց անտի աւելի վառ ու բորբոք վիճակ է ունեցել, քան Հայաստանի այլ մասերում, այլ այն իմաստով, որ միհրապաշտութիւնն այստեղ — Հայաստանի հարաւում ու արեւելքում — աւելի երկար է դի-

մաքրել քրիստոնէութեանը եւ աւելի շատ է յարատեւել, քան այլ նահանգներում: Սրա հետեւանքով Ազուանից աշխարհում Միհր անուան յիշատակութիւն գտնում ենք մինչեւ Ը. դար, Վասպուրականում մինչեւ Ժ. դար, Տարօնում մինչեւ ԺԲ. դար, Սիւնիքում մինչեւ ԺԳ. դար, իսկ Միհրի հետ կապուած տեղանունները պահւում են մինչեւ ԺԹ. ու Ի. դար:

Հայաստանի երկուութեան ցուցանիշներից մէկն է այս: Երկիրը բաժանուել էր երկու ոլորտի, որոնցից իւրաքանչիւրը տարբերւում էր միւսից իր աշխարհագրական դիրքով, տնտեսական վիճակով, հոգեբանութեամբ ու ընդհանուր դիմագծով: Կար երկու Հայաստան Բիւզանդիային հակուած ու Բիւզանդիայից նուաճուած Հայաստան ու Պարսկաստանին միտուած ու Պարսկաստանին ենթակայ Հայաստան: Հռոմ–Բիւզանդիան ու քրիստոնէութիւնն արշաւում էին արեւմուտքից, Իրան–Պարսկաստանն ու միհրապաշտութիւնը դիմագրում էին արեւելքից: Արեւմուտքը վաղ է նուաճւում, ուստի եւ այնտեղ չեն յարատեւում միհրապաշտութեան հետքերն, այն ինչ հարաւն ու արեւելքը — կատաղի արեւմտատեացներ ու ջերմեռանդ արեւապաշտներ ու արեւելամոլներ — յամառօրէն ու երկար մարտնչում են հին դիրքերի համար: Այս պատճառով էլ այստեղ այնքան

ուշ են չքանում ասպարէզից միհրապաշտութեան հետքերը։ Միհր-Արեւը նախ պարտւում է արեւմուտքում եւ յետոյ, մայր մըտնում . . . արեւելքում . . . ։

Այս ակնոցով նայելիս հասկանալի է դառնում, ի միջի այլոց, նաեւ այն, թէ ինչու քրիստոնեայ Հայաստանում իբրեւ ընդդիմադրութեան պարագլուխ յաճախակի հանդէս էին գալիս յատկապէս Վասպուրականի ու Սիւնեաց իշխանները իրենց անմիջական հարեւանների հետ միասին։

Միհր պարտադրում էր։

Դ.

ՄԻՀՐԻ ՀԱՒԱՏԱԼԻՔԸ

1.

Թէ Միհրի հաւատալիքն ինչ թանձրացեալ բնոյթ է ունեցել Հայաստանում, այս մասին մենք մատենագրական ուղղակի տեղեկութիւններ չունենք։ Մի մօտաւոր գաղափար կազմելու համար մնում է դիմել մեր հարեւան ժողովրդին — պարսիկներին՝ ենթադրելով, թէ այն հաւատալիքը, որ կար Պարսկաստանում Միթրայի մասին, ընդհանուր գծերով հաւանօրէն գոյութիւն է ունեցել նաեւ Հայաստանում Միհրի մասին։

Ի՞նչ էր իրանական Միթրան։

Պարսից երկարմատ կրօնի ուսմունքի համաձայն մի բարի աստուած, որ սկզբում երկրորդական դեր ունէր, բայց հետզհետէ մեծացաւ, բռնեց առաջնակարգ տեղ՝ նսեմացնելով նախկին մեծարուածներին: Միթրան լոյսի, արեւի ու կրակի աստուածն էր: Նա մարտնչում էր Ահրիմանի ու սրա գործակիցների, վիշապների ու դեւերի դէմ: Սակայն Միթրայի հաւատալիքի գլխաւոր յատկանիշը ոչ թէ նրա բարի Աստուած, արեւի ու կրակի աստուած եւ վիշապամարտ ու դիւահալած լինելն էր, այլ այն, որ Միթրան պատկերացւում էր իբրեւ մի ազատարար մարտիկ, որ դարերի վերջում գալու է մարդկութիւնը չարութեան աստծուց ու սրա արբանեակներից փրկելու համար: Միհրապաշտութեան գլխաւոր գիծը բարի աստծու երկրորդ գալստի գաղափարն էր:

Սկզբնապէս այս հաւատալիքը կար Որմզդի մասին:

Մի այլ փոփոխակի մէջ Ահրիմանի տեղը բռնել է Աժդահակ վիշապն, իսկ Ահուրա-Մազդային փոխարինել է դիւցազն Սամը:

«Աժդահակը, վիշապ Դահակը կամ Զոհակը... երեք գլխանի մի վիշապ է... Դիւցազն Ֆրեդունը յաղթում է նրան Կաւէ դարբնի օգնութեամբ եւ շղթայում Դըմաւենդ սարի վրայ: Աժդահակն այսպէս պիտի մնայ մինչեւ աշխարհի վերջը, երբ պիտի

արձակուի եւ կէս օրուայ մէջ շատ շատ չարիք պիտի գործէ աշխարհում, մինչեւ Սամը նրան պիտի յաղթէ եւ ստիպէ ընդունելու ճշմարիտ հաւատը» (Մանուկ Աբեղեան, «Հայ ժողովրդական առասպելները Մ. Խորենացու Հայոց պատմութեան մէջ», Վաղարշապատ, 1899, էջ 361):

Ժամանակի ընթացքում այս գաղափարն զարգացման է ենթարկւում. առաջ է գալիս պարսկական Մեսիայի գաղափարը:

«Դարերի վերջում կոյսը յղանալու է Զրադաշտից եւ ծնելու է մի Մեսիա, այն է՝ Յաղթողին, երկրորդ Զրադաշտին, որը յարութիւն է տալու մեռելներին...Բարիները կը բաժանուեն չարերից, սակայն նրանց տանջանքները յաւիտենական չեն լինել. Համաշխարհը մաքրող ընդհանուր բոցավառումից յետոյ ամբողջ մարդկութիւնը կը միանայ եւ կ'երկրպագէ Որմզդին»:

Վերջ ի վերջոյ Ահուրա—Մազդայի, Սամի ու «երկրորդ Զրադաշտի» դերը վերագրւում է Միթրային, եւ սա դառնում է պարսիկների տենչալի Մեսիան: Որովհետեւ այս կէտը նիւթի հիմնական մասն է կազմում, ուստի կարեւոր ենք համարում մէջ բերել քիչ աւելի ընդարձակ մի հատուած Միհրի հաւատալիքի մասին:

«Միթրան ծնուել է Դեկտեմբերի 25ին, ձմեռնային արեւադարձի օրը: Առասպելը պնդում է, որ նա ելել է քարից կամ ծնուել

է տորբերկրեայ աշխարհից... Միթրան կոչւում է քարից ծնուած... Միթրայի գլխաւոր քաջութիւնն սպանութիւնն է առասպելական նախնադարեան էակի՝ ցլի, որի արիւնից է առաջ եկել երկրի պտղաբերութեան ամբողջ զօրութիւնը: Այս հոյարարքի շնորհիւ Միթրան համարւում էր ամէն բանի արարիչ: Իսկ որովհետեւ ցլի սպանութիւնը պէտք է կրկնուէր դարերի վերջում եւ առաջ բերէր համաշխարհի նոր ստեղծումն, ուստի Միթրան ընդունւում էր իբրեւ աշխարհի փրկիչ, որի միջոցով պէտք է կատարուի այս վերաստեղծումն ու մեռելների յարութիւնը: Միւս աստուածների նկատմամբ Միթրան միջնորդի դեր ունի: Նա է միջնորդը մարդու եւ Ահուրա–Մազդայի միջեւ, նա է Որմզդի յաղթական օգնականն այն կռւում, որ սա մղում է Անգրա–Մայնիւի դէմ: Իբրեւ պատերազմի աստուած նա զօրքերին յաղթութիւն է շնորհում: Նա է օգնում մարդուն այն կռւում, որ սա մղում է Անգրա–Մայնիւի չար ոգիների դէմ:»

«Յատկապէս կարեւոր է այն, — ասում է Մ. Բրիկները, — որ Միթրան ստանձնեց նաեւ պարսկական Մեսիայի — Կաշխանտի դերը: Կոյսից ծնուելով՝ նա դարերի վերջում գալու է հեռաւոր արեւելքից եւ համաշխարհն ազատելու է փտութիւնից ու մահուանից: Նա կոչւելու է Աստֆատերաա, որը մարմին առած աստուածութիւն է լինելու:

Նա վերջնականապէս յաղթելու է Անգրա-Մայնիւին, չարութեան ոգուն եւ հոյակապ մեծափառութեամբ տիրելու է նորոգուած համաշխարհին... Միթրան աշխարհի արարիչն է, միջնորդն ու փրկիչը... Նա հոգիներին օգնում է, որ սրանք անցնեն Ցինուատ անունով սոսկալի կամուրջը. Նա հոգիներին առաջնորդում է այն աշխարհը: Այստեղ Միթրան դատաւոր է, եւ նրա դատաւորական աթոռի առաջ պէտք է կանգնեն բոլոր մեռելները» М. Брикнер, “Страдающий бог в религиях древнего мира„, Москва, 1923, *էջ* 34—35):

Այսպիսով տեսնում ենք, որ լուսաւոր Միթրայի, արեւի ու կրակի աստծու հետ կապուած էր այն գաղափարն ու հաւատալիքը, թէ դարերի վերջում նա գալու է կռուելու, յաղթելու, վերանորոգելու, յարութիւն տալու եւ վերջին դատաստանն անելու:

Այսպէս էին մտածում եւ հաւատում պարսիկները:

Իսկ հայե՞րը: Արդեօք Հայաստանում էլ կա՞ր այս հաւատալիքը:

Մեր Միհրը պարսից Միթրան է: Շատ հաւանական է, որ այն, ինչ պարսիկները մտածում էին Միթրայի մասին, մօտաւորապէս նոյն հաւատալիքն ունենային հայերն էլ Միհրի մասին: A priori *ընդունելի է այս կռահումը:*

Սակայն չկա՞ն արդեօք փաստեր· որոնք անկասկածելի դարձնեն այս հաւանական ենթադրութիւնը: Չկա՞ն արդեօք աւանդներ, որոնք ապացուցէին, որ հին հայոց մէջ էլ կար այն հաւատալիքը, թէ դարերի վերջում ահեղերական օրհասի կռիւ է լինելու, եւ այս կռւի ժամանակ խաւարի, թղպի, հողմի ու չարութեան դեւի դէմ զինավառ ելնելու է լոյսի ու բարութեան աստուածը — Հուր-արեւ Միհրը:

Կան, եւ այս աւանդները գտնում ենք հայոց հին առասպելների ու մեր ժողովրդական վէպի մէջ:

2.

Աշխարհի կատարածին բարի ոգու վերջին ելոյթի մասին այս հաւատալիքը տեսնում ենք հին հայոց մեր առասպելի — Արտաւազդի առասպելի մէջ, որը իր հնագոյն կերպարանքով ոչ այլ ինչ է, բայց եթէ Միթրայի հաւատալիքի արտայայտութեան մի նոր փոփոխակ հայ միջավայրում:

Արտաւազդի առասպելը ճիշտ հասկանալու համար մեծապէս անհրաժեշտ է վերջնականապէս ազատագրուել ծայրայեղ պատմականացման մտումից, որ նպատակ է դնում առասպելի այս կամ այն գիծը անպայման համարել պատմական-քաղաքական այս կամ այն անցքի արձագանգ: Ընդհակառակը, պէտք է ընդհանրապէս ելակէտ

ընդունել այն հայեացքը, թէ մի անուան հետ կապուած դիցաբանական զրոյցը շատ աւելի հին է լինում, քան այս անունը կրող բոլոր պատմական անձնաւորութիւնները։ Ծիծաղելի կը լինէր Ահուրա—Մազդայի մասին զրուցածների մէջ հետքեր որոնել այն բազմաթիւ պատմական անձանց արարքների, որոնք կրել են նրա անունը (Յուստին հաշուում է մօտ 50 պատմական անձ, որոնք կոչուել են պարսից աստուածների հօր անունով, 7—8)։ Կարիք կա՞յ ապացուցելու, որ Միհրի առասպելն ու հաւատալիքը շատ աւելի առաջ են եղել, քան այդ աստծու անունով կոչուած անհամար պատմական անձերը։ Ճիշտ նոյն կերպ էլ պէտք է դատել նաեւ Արտաւազդի առասպելի մասին խօսելիս։

Արտաւազդ անունը բնիկ հայկական անուն չէ․ Միհր անուան նման Արտաւազդ անունն էլ միջազգային անուն է եղել առաջաւոր Ասիայում, մի անուն, որի սկիզբը թաղուած է հազարամեակների հնագոյն ծալքերում։ Լեզուաբանները բուն կամ անուան հնագոյն ձեւը համարում են Աւեստայում պահուածը — Aŝawazdaṅh, որից aŝawand կամ aŝawazd. միւս ձեւերից են՝ Artawazdah, Artawazd, Artawasd, Artawaz, Artaoz, Artabazd, Artabasd, Artabaz ու Artapaz. Justi, 32—33, 37, 38—39, Hübschmann, “Arm. Gr.„, 29—30։ Վրացերէնում պահուած ձեւերն են՝ Արտա-

ւազդ, Արտաւազ, Արտոզ, այլ եւ շատ հետաքրքրական Ատրաւազ ու Ատրաօզ ձեւերը («Բանբեր Հայ. Գիտ. Ինստիտուտի», Ա–Բ, 96): Հայոց անուան ընդհանրացած ձեւն է Արտաւազդ: Քիչ անգամ պատահում է նաեւ Արտաւազ[1]:

Ընդունուած ստուգաբանութեան համաձայն Արտաւազդ նշանակում է «մաքուր (ջերմեռանդ) մեծարանք մատուցող», «մաքրամեծար»: Ասում ենք՝ «ընդունուած» ստուգաբանութիւն այն նկատառումով, որ այս ստուգաբանութեան դէմ էլ կարող են լինել առարկութիւններ, ինչպէս որ այս լսւում է արդէն Պրոմեթեոս անուան շատ «ընդունուած» ստուգաբանութեան դէմ: Պրոմեթեոս անունը մինչեւ այժմ ստուգա-

---

[1] Գրիգոր Մագիստրոսի “Թղթերը„, Հրատ. Կ. Կոստանեանց, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 91, “Վիմական„, 27, արձ. 1057—1063 թ. 30, արձ. 1152 թ. 233, արձ. 70, 245, արձ. 133 (1260 թ.), Մխիթարայ Այրիվանեցւոյ “Պատմութիւն Հայոց„, Հրատ. Մ. Էմին, Մոսկուա, 1860, էջ 15, Г. Халатьянц “Армянский эпос в Истории Армении Мосйея Хоренского, Москва, 1896, II, 73, 75: Եթէ Արտազ գաւառի անունը կապ ունենայ Արտաւազդ անուան հետ (Հմմտ. Միհրան գաւառ), ապա սրա նորանոր փոփոխակներ կը լինեն, բացի Արտազ ու Արդազ ձեւերից, նաեւ Արտօազ, Արտուազ, Արտոզ ու Արդոզ ձեւերը, որ ունեն Խորենացու ձեռագրերը (Խորենացի, էջ 181 ի ու 182 ի ծանօթութիւնները) ու Թ. Արծրունին (Գ, ԻԹ, 259): Հմմտ. նաեւ Արտաւազդուց տեղանունը (Օրբելեան, ԼԹ, 209): Ուշագրաւ են Արտաւազդ անուան վրական տարբերակների ու մեր Արտազ տեղանուան հայերէն փոփոխակների համարեա տառացի նմանութիւնը:

բանուել է յունարէն՝ «նախատեսող, նախագիտակ» նշանակութեամբ: Հիմայ արդէն, ինչպէս իմանում ենք Լաֆարգից, պարզւում է նոր ու շատ հաւանական ստուգաբանութիւն. «Մի արեւելագէտ — Մ. Ֆ. Բուրի, Պրոմեթեւսի առասպելին ու բուն իսկ անուանն արիական ծագումն է վերագրում. սանսկրիտ pramantha *ասում են այն փայտէ ձողին, որը պտտւում է փայտէ սկաւառակի կենդրոնում բաց արած ծակի մէջ (փայտերի շփումից կրակ հանելու համար, իսկ* pramatyus *նշանակում է այս եղանակով կրակ ստացող մարդ»*: (П. Лафарг, “Экономический детерминизм„, Москва, 1923, *էջ* 271): *Սրա պէս էլ Արտաւազդի առասպելի հին ըմբռնման վերաքննութիւնը հրապարակ է բերում այս անուան ընդունուած ստուգաբանութեան վերաքննութեան խնդիր: Մասնագէտների ուշադրութիւնը հրաւիրում ենք հետեւեալ կէտերի վրայ: Արտաւազդ, ինչպէս եւ* art *բառով բաղդուած անունները պատահում են, թէեւ քիչ անգամ, նաեւ* Atr *կամ* Adra (= Adar) *նախաբառով: Օրինակ, վրացերէնն, ինչպէս վերեւում տեսանք, Արտաւազդի փոփոխակներ ունի* Ատրաւազ, Ատրաօզ: *Artaβανος անունը յիշուած է նաեւ Αθορμααανης, Αθααρμανης,* Adarmahon, Adarmahan, *Ardaμανης եւ այլ փոփոխակներով* (Justi, 31—32 *ու* 51): *Այս երկու անուններում էլ ընդունում է,*

որ նախաբառն art բառն է, որ նշանակում է մաքուր, և այս art բառը հնչյունների ետառաջութեամբ դարձել է atr կամ adar-adra: Ինչո՞ւ անհնարին է հակառակը ենթադրել: Յուստու գրքում կայ Ardaban անունը, որ անշուշտ նոյն Artaβανος = Արտաւան անունն է, և Յուստին այս անունն ստուգաբանելու համար ընթերցողին յղում է դէպի Atur-mah անունը, որի նախաբառն — Atur — անշուշտ կրակ է նշանակում (Justi, 21 ու 51): Ինչո՞ւ այս մէկ դէպքում նշանաւոր պարսկագէտն ընդունում է, որ ard-art-ը atur-atr-ն է, իսկ այլ դէպքերում չի ընդունում թէև հէնց ինքը էջ 486ում atur, adar ու այլ բառերի կողքին դնում է նաև art բառը կրակ նշանակութեամբ: Արտաւան անունն ստուգաբանում է art «մաքուր» բառով, այն ինչ այս կարող է լինել պարսկերէն «արտաւան», «ատրաւան», «ատրեւան» բառը, որ կրակի պաշտաւոր է նշանակում Աւեստայի մէջ: Աւելացնենք, որ հայերէնում էլ ենք տեսնում Ատուր—Ատր բառի հնչյունների ետառաջութիւն, երբ ատր-ը լինում է արտ. օրինակ, Խորենացին «ատրաշէկ»-ի փոխարէն ունի «արտաշէկ», որա նմանութեամբ էլ «ատրաշիկագոյն ու «ատրաշիկանամ» բառերի փոխարէն գտնում ենք «արտաշիկագոյն» ու «արտաշիկանամ (Hübschmann, “Arm. Gr.„, 110): Աճառեանն այս ձեւերը համարում է իրան յատուկ

փութկոտութեամբ սխալ գրչութիւններ (Հայերէն արմատական բառարան, Երեւան, 1926, էջ 600), սակայն անհնարին չէ, որ սրանք լինին արտասանութեան հետեւանք: Այս բոլորը մտածել են տալիս, որ Արտաւազդ անունը կարող է ստուգաբանուել ոչ միայն art = «մաքուր» բառով, այլ եւ atur-atr-art = կրակ բառով: Այս վերջին դէպքում Atrawazdañh կամ Ատրաւազդ կը նշանակէ ոչ թէ «մաքուր մեծարանք մատուցող» կամ «մաքրամեծար», այլ «կրակին մեծարանք մատուցող» կամ «հրամեծար»: Այս ստուգաբանութեամբ «Արտաւազդ» = «հրամեծարը» մօտենում է «Ատրաւան» = «կրակի սպասաւոր» ու "pramatyus„ = «կրակ հանող» բառերին:

Ի դէպ, Mithra = Misa (Justi, 503) զուգադրութեան նմանութեամբ Atrawazd-Atrawaz-ը կարող էր դառնալ Asawaz (հմմտ. aŝawaz[d] ձեւը), ապա եւ Aswaz (= As[a]waz): Վճիռ տալը թողնելով մասնագէտ լեզուաբաններին՝ դիտում ենք, որ այս Aswaz — Ասվազ ձեւը շատ է մօտենում հայերէն Աս(տ)ուած բառի գաւառական փոփոխակներին («ասված», «ասբաճ», «ասվաճ», «ասպած», ասբօծ» եւ այլն):

Վերջապէս այս ենթադրական ատր = աս կամ ատր = ասր (հմմտ. Ազերգեան = Արաշգեան) զուգադրութիւնն արդեօք աւելորդ չէ՞ դարձնում Խալաթեանցի մի ուղ-

գումը, որով այս բանաձևը Գր. Մագիստրոսի «ապրօրակ» բառը («Թղթերը», ՁԱ, 231) սրբագրում է «ատրօրակ» (Халатьянц, I, 313)։

Գրիգոր Խալաթեանցի կարծիքով Արտաւազդի առասպելը կարող է արձագանքը լինել իրանական հնագարեան այն զրոյցների, որոնց հերոսն էր Հայաստանի Նպատ լերան մօտ Անահիտ աստուածուհուն պաշտօն մատուցանող Aŝawazdao—Արտաւազդը (Халатьянц, I, 316)։

Մեր գրականութեան մէջ այս առասպելը յայտնի է երեք տարբերակով։ Սրանցից մէկում Արտաւազդը բարութեան մարմնացումն է. այսպէս է Եզնիկի փոփոխակը, որին ընդհանրապէս համերաշխ է «Հարցմունք եւ պատասխանիք» գրուածքը[1]։ Երկրորդ տարբերակում Արտաւազդը թէ բարի է եւ թէ չար, աւելի ճիշտ ասած՝ նախ բարի է, ապա՝ չար. այս՝ Խորենացու պատմածն է։ Երրորդում Արտաւազդը չար է միանգամայն. նա այսպէս է պատկերացուած Շիրակի զրոյցներից նրանց մէջ,

---

[1] Այս գրուածքը կամ թէ Վարդան վարդապետի (Հաւանօրէն Արեւելցու), թէ Վահրամ վարդապետի (մականուամբ Ցօղ?) ու թէ Եղիշէ վարդապետի (համարւում է պատմագիրը) անունով։ Տեսէք Халатьянц, I, 317, Ալիշան «Հին հաւատք», 193—196 ու Եղիշէի վարդապետի «Հարցմունք եւ պատասխանիք ի գիրս Ծննդոց», Հրատ. Ներսէս Վ. Ակինեան, Վիեննա, 1924։

որոնցում հէնց ինքն Արտաւազդն է Շիտարը[1]:

Առասպելի զարգացման վերաբերմամբ տարբեր կարծիքներ կան, որոնց մասին խօսելու ենք: Մենք ճիշտ ենք համարում Գր. Խալաթեանցի կարծիքը, թէ բարի Արտաւազդի զրոյցն առասպելի հնագոյն տարբերակն է (Халатьянц, I, 316): *Այս փոփոխակի հատուածները գտնում են թէ Եզնիկի ու թէ Խորենացու մօտ: Մի տեղ հաւաքելով սրանց երկերում եղած պատառիկները՝ հնարաւոր է լինում ընդհանուր գծերով վերականգնել առասպելը հնագոյն կերպարանքով:*

Ո՞վ է Արտաւազդն այս հնագոյն տարբերակի համաձայն:

— Բարի դիւցազն, անկասկածելի ու կատաղի վիշապամարտ, ինչպէս այս ապացուցել է Աբեղեանը («Հայ ժողովրդական առասպելները», 325—356):

Դեռ հէնց այն օրերում, երբ

«Ճաշ գործեալ | Արգաւանայ | ի պատիւ | Արտաշիսի
խարդաւանակ | լեալ նմին | ի տաճարին | վիշապաց[2]»:

---

[1] Տաշեան "Ցուցակ Հայերէն ձեռագրաց", 25 (181 "Ջիդար") ու Վանական վարդապետի վարիանտը. Халатьянц, II, 74:

[2] Խորենացի, Ա. Լ (լա). 84: "Այլ եւ ճաշ առնէ գործեալ ի պատիւ Արտաշիսի, խարդաւանակ լեալ նմին ի տաճարին վիշապաց": Նետելով ընդգծած բառերն՝

Արտաւազդն առաջին ելոյթն է ունենում իբրեւ վիշապամարտ հօր վիշապամարտ որդի, մի ելոյթ, որի ժամանակ «կասկած իմն անկեալ, իբր թէ զաւել զարքայն խորհեցին, յարուցանեն որդիքն արքային աղչապ եւ անդէն իսկ ի հացին քարշեն զայլսն Արգամայ» (Խորենացի, Բ. ԾԱ, 180): Դէպքերի շարունակութիւնը գտնենք դարձեալ Խորենացուց, որին «բազում ինչ յայտնի են... ի վիպասանացն, որ պատմին ի Գողթան... առասպելաբար. մարտ ընդ նոսա... (այսինքն ընդ զարմս Աժդահակայ), որ ունին զառ ստորոտն Մասեաց... եւ սպանումն նոցա եւ հրկիզութիւն շինուածոցն»... (Խորենացի, Բ. ԽԹ, 176): Առասպելաբար պատմած այս «մարտն ընդ զարմս Աժդահակայ» ու նրա աւարը հրով ու թրով՝ Խորենացին պատմականացնում է քերթողաբար՝ այսպէս բացատրելով. «Արտաւազդայ ոչ շատացեալ տանել ի նոցանէ զերկրորդութեան պատիւ՝ յաւելու եւս հանել եւ զնախճաւան եւ ըստ հիւսիսոյ զամենայն գիւղս, յորում եւ ապարանս եւ բերդս. ի նոցանէ շինէ իւր ի ժառանգութիւն: Այսմ ոչ կարացեալ համբերել որդւոցն Արգամայ՝ ընդդիմանան պատերազմաւ, բայց յաղթեալ արքայորդւոյն՝ սատակէ զամենայն ծնունդս Արգամայ հանդերձ հարբն եւ որք միանգամ

տատանում ենք հին վէպի մի հատուած կանոնաւոր տաղաչափութեամբ:

երեւելիք էին յազգէ Մուրացեան: Եւ ոչ ոք ապրեաց ի նոցանէն, բայց միայն աննշանք ոմանք եւ կրտսերք՝ փախուցեալ առ Արտաշէս՝ ապրեցան ի դրանն արքունի: Այս Արգամ է, որ յառասպելին Արգաւանն անուանի, եւ ա՛յս պատճառ պատերազմին ընդ Արտաւազդայ» (Խորենացի, Բ, ծա, 180—181):

«Վիշապաց տաճարում» սկսուած խռովութիւնը հասկցնում է պատերազմը, որ մղում են իրար դէմ Արտաշէսի որդիներն ու Աժդահակի զարմը: «Աժդահակդ ի մեր լեզուս է վիշապ» (Խորենացի, Ա, ըլլայ, 84): Այս նշանակում է, որ Արգաւանի ու որա սերնդի դէմ վարած կռիւը բառացի վիշապամարտութիւն է: Կռուի հետեւանքով ոչ միայն սպանւում է վիշապազունների հայր Արգաւանն, այլ եւ բնաջնջւում է վիշապազունների սերունդը: Վիշապամարտ Արտաւազդը տիրանում է նրանց կալուածներին եւ այնտեղ շինում իր դաստակերտը: Այս պատմում է վէպը տաղաչափօրէն.

Արտաւազդայ | ոչ գտեալ | քաջի որդ-
ւոյն | Արտաշիսի | Տեղեկիկ | ապարա-
նից | ի հիմնանայն | Արտաշատու | Նա
անց, գնաց | եւ շինեաց | ի մէջ Մարաց
զՄարակերտ[1]:

---

1 Խորենացի, Ա, (լա), 84, "Այլ եւ Արտաւազդայ ոչ գտեալ, ասեն, քաջի որդւոյն Արտաշիսի տեղեկիկ ապա-

Այս վիշապամարտը մինչեւ այս կէտը բոլորովին նման է հայոց հին վիշապաքաղին. մինչեւ այստեղ Արտաւազդը ոչ այլ ինչ է, բայց եթէ Վահագնի մի այլ նմուշը: Սակայն այստեղից սկսւում է մի խոշոր տարբերութիւն, Վահագն յաղթական է մինչեւ վերջ, այն ինչ Արտաւազդը պատկանում է տառապող դիւցազների կամ աստուածների շարքին: Սրա հետեւանքով Արտաւազդի առասպելը գաղափարական աւելի հարուստ բովանդակութիւն ունի, քան Վահագնի առասպելը:

Արտաւազդը տառապող աստուած է. նրան բռնել, տարել են թշնամի ոգիները. նա շղթայուած է. ըստ Եզնիկի՝ նրան կալանաւորել են դեւերն, իսկ ըստ այլոց՝ վիշապները («Հարցմունք եւ պատասխանիք», հրատ. Ն. Ակինեան, 51, Халатьянц, II, 74: Բարի աստծու հետ են նաեւ հնագոյն սրբազան կենդանիները — երկու շուն. սրանք ըստ Խորենացու հանապազ կրծում են, իսկ ըստ Յայսմաւուրքի, Վանական վարդապետի, Կիրակոս Արեւելցու եւ Գրիգոր Անաւարզեցու տարբերակների՝ լիզում են («կու լիզեն», «յար լեզուն») Արտաւազդի շղթաները, որ տառապող բարի

բանից ի հիմնանալն Արտաշատու նա անց. ասէ. գնաց եւ շինեաց ի մէջ Մարաց զՄարակերտ»: Դարձեալ նետում ենք ընդգծածս բառերը. տակը մնում է տաղաչափական հատուած:

դիւցազն ազատուի կապանքներից (Խորենացի, Բ, կա 192, Халатьянц, II, 74—76։ Այս շներն Արայ Գեղեցկին յարութիւն տուող բարի ճակներն են։ Այս նոյնութիւնը գիտակցում է Վանական վարդապետը, երբ պատմելով Արտաւազդի ու սրա հաւատարիմ շների մասին՝ աւելացնում է. «Այս է յարալէզ առասպելին» Халатьянц, II, 75։

Վահագնն ամպրոպի ու կայծակի աստուածն էր, Արտաւազդը՝ վերադիր է նաեւ յատկապէս կրակի։ Կրակի այս կալանաւոր աստծու ազատման մասին հոգում են ոչ միայն սրբազան կենդանիներն, այլ եւ նրանք, որոնք կրակի սպասաւորներն են. սրանք հրապաշտօն ու հրագործ դարբիններն են, որոնք իրենց գործանոցում սրբազան հնոցի ու նուիրական կրակի առաջ մաղթելով կռանահարում են, որ խորտակուեն Արտաւազդի կապանքները, եւ լոյս աշխարհ գայ իրենց «փիրը» — դարբինների հովանաւորող մեծ ոգին, Հուր Դիքը։

Խորենացու ասելով՝ դարբինների կռանահարութիւնը լինում էր «յաւուր միաշաբաթւոջ,» այսինքն՝ ամէն կիրակի, իսկ ըստ միւս տարբերակների՝ «ի նաւասարդի մէկն», «ի մինն նաւասարդի», «ի մուտն նաւասարդի», այսինքն՝ տարին մէկ անգամ։ Մեզ թւում է, թէ Արտաւազդի առասպելի մէջ նշուած այս մօտիկ ժամկէտները թերեւս ապացոյց են այն բանի, որ սկզբնապէս Ար-

տաւազդի գալուստը մօտ ժամանակներում էր ակնկալւում եւ գուցէ մինչեւ անգամ հաւատում էին սրա ամենամեայ ելոյթին խաւար աշխարհից, մի ելոյթ, որ ըստ երեւոյթին տօնւում էր ամէն տարեմտի:

Ժամանակի ընթացքում ամենամեայ ելոյթի հաւատալիքը տեղի տուեց վերջին գալստի գաղափարի հանդէպ: Ժամկէտը երկարեց, եւ մէջ տեղ եկաւ հեռաւոր յաղթանակի ակնկալութիւնը: Արտաւազդը դարձաւ ոչ միայն տառապող աստուած, այլ եւ դարերի վերջում հանդէս եկող մի տիեզերական ազատարար, արդարութեան վերջին ու յաղթական մարմնացում: Այժմ Վահագի ու Արտաւազդի միջեւ սար ու ձոր տարբերութիւն կար: Այս կերպարանքով Արտաւազդն արդէն մի իսկական Միհր էր, միայն տարբեր անունով, եթէ ոչ աւելի հին, քան ինքը Միհրը: Եզնիկը պատմում է, թէ նոյն իսկ Ե. դարում հայերը հաւատում էին, թէ «Արտաւազդ արգելեալ է ի դիւաց... ցայժմ կենդանի կայ, եւ նա ելանելոց է եւ ունելոց զաշխարհս» (Եզնիկ, Ա, 74):

Այս հաւատալիքի մասին պատմող քրիստոնեայ կրօնաւորը նախատելով շարունակում է.

«Մոլորութիւն դիւաց խաբեաց զգիւցապաշտս հայոց... եւ ի նմանէ յոյս կապեալ կան անհաւատք, որպէս եւ հրէայք, որ ի զուր ակնկալութիւն կապեալ կան, եթէ Դա-

ւիթ գալոց է՝ շինել զԵրուսաղէմ եւ ժողովել զՀրէայս եւ անդ թագաւորել նոցա» (Եղնիկ, Ա. 74):

Մեր ազգասէրներն Արտաւազդի առասպելի այս վերջին ակնկալութեանն ազգային-քաղաքական մեկնութիւն են տուել սովորաբար. իբր թէ Արտաւազդը գալու է հայ թագաւորութիւնը վերականգնելու: Այս բացատրութիւնը, որ ժամանակակից ազգայնութեան ու ազգայնականութեան զարգացման արգասիք է, շատ հեռու է իսկութիւնից:

Արտաւազդի, ինչպէս եւ Միթրայի, առասպելն ու հաւատալիքը ոչ թէ քաղաքական ազգայնական գիտակցութեան արտայայտութիւն էր, այլ եւ դիցաբանական, կրօնական եւ բարոյական մտածողութեան:

Մեր կարծիքով Արտաւազդի առասպելի հիմնական գաղափարը ճիշտ ըմբռնել է միայն Գրիգոր Խալաթեանցը:

«Արտաւազդը, — ասել է նա, — լուսաւոր սկզբունքն է. նա հայկական Մեսիան է» (Халатьянц, I, 316):

Նա հայկական Մեսիան է եւ հայկական Միթրան, — *կը լրացնենք մենք:*

3.

Մենք տեսանք, որ Արտաւազդի առասպելն ու հաւատալիքն ըստ էութեան Միթրայի առասպելն ու հաւատալիքն էր: Ար-

տաւաղը նման էր Միթրային, բայց նոյն ինքը Միթրան չէր: Հայաստանն ունէր իր իսկական Միթրան. հայր Արամազդի որդի Միհրն էր այն:

Արդեօք հայոց բուն Միհրի մասին կա՞ր այն հաւատալիքն ինչ որ կար պարսից մէջ Միթրայի մասին:

Սրա պատասխանը, եւ դրական պատասխանը, տալիս է մեր ժողովրդական վէպը:

Հայ արդի ժողովրդական վէպի ուսումնասիրութիւնը մինչեւ այժմ ի միջի այլոց առաջադրել եւ ապացուցել է երեք գլխաւոր թեզիս, որոնք հաստատուն կռուան են մեր ձեռքում՝ այս նիւթն ուսումնասիրելու միջոցին:

Սրանցից առաջինն այն կռահումն է, թէ մեր արդի ժողովրդական վէպը, եթէ սրա պատմական յիշատակները մի կողմ դնենք, հայոց հին աստուածների կրկնութիւնն են ըստ էութեան: Դեռ եւս 1899 թուականին Մանուկ Աբեղեանը «Հայ ժողովրդական հաւատքի» մէջ ապացուցել է, որ «Սասմայ ծռերի» գլխաւոր հերոսներից մէկը — Սանասարը — «կայծակի հերոս» է ու «վիշապամարտ»[1]: Մօտ մի տասնամեակ տարի յետոյ նա աւելի ընդարձակելով այս միտքը՝ գրել է.

[1] Dr. Manuk Abeghian, "Der armenische Volksglaube", Leipzig 1899, էջ 86:

«Նոր վէպի մէջ եղած դիւցազնական առասպելները՝ համեմատելով մեր հին առասպելներին՝ գտնում ենք, որ հին առասպելները գրեթէ ամբողջապէս մտել են նոր վէպի մէջ, այն էլ նոյն դասաւորութեամբ, որ ունին այդ առասպելները մեր հին վիպասանքի մէջ... որոնց բոլորի կենդրոնն է վիշապների դէմ կռուելը»:

«Մեր հին առասպելների ու նոր վէպի մէջ եղած առասպելների նոյնութիւնն այն աստիճանի է, որ կարելի էր կարծել, թէ վէպը միեւնոյն հին վիպասանքն է»:

«Նոր վէպի մէջ հին վիպասանքից դուրս է ձգուած բոլոր պատմականը՝ պահելով միայն դիւցազնական առասպելները՝ Սանասար, Դաւիթ ու Մհեր անունների տակ[1]»:

Հայոց հին առասպելների մէջ ամպրոպի ու կայծակի Աստուած եւ վիշապամարտ էին Տիգրանը, Վահագնը, Արտաշէսն ու միւսները: Ճիշտ նրանց նման կայծակնադիք ու վիշապաքաղ են Սանասարը, Դաւիթն ու Մհերը: Այս երեքի միջից մեզ համար կարեւոր է յատկապէս Մհերի՝ ամպրոպի Աստուած ու վիշապամարտ լինելը:

Երկրորդ կարեւոր յայտնագործութիւնը, որ համարեա միաժամանակ արել են Ստեփան Կանայեանցն ու Մանուկ Աբեղեանն, այն է, որ արդի ժողովրդական վէ-

---

[1] Աբեղեան, «Հայ ժող. վէպը», 180—181:

պի մէջ մի հերոս, որ սկզբնապէս մէկ անձն էր, յետագայում դարձել է երկու:

«Սկզբում — ասել է Կանայեանցը 1907 թուականին — վէպը ունեցել է միայն մի Մհեր... բայց յետոյ երկճեղքուել է... վէպի փոփոխակների մեծ մասն ունին երկու Մհեր. Մհեր — Մեծ, Առիւծաձեւ Մհեր եւ Մհեր — Մհերիկ, Պստիկ Մհեր[1]»:

Մօտաւորապէս նոյնն է ասում Աբեղեանը 1908 թուականին՝ գրելով. «Առիւծաձեւ Մհեր. — այս Մհերն իսկապէս կրկնութիւն է Պստիկ Մհերի[2]»:

Այսպիսով մեր նախկին իմացածի վրայ, թէ Սասմայ ծռերն, ուրեմն եւ մասնաւորապէս Մեծ Մհերն ու Պստիկ Մհերն ամպրոպային աստուածներ են եւ վիշապամարտ, այժմ աւելանում է մի նոր թեզիս, թէ Առիւծաձեւ Մհերն ու Մհերիկը միեւնոյն անձն են: Սրանից հետեւում է, որ թէ՛ այն, ինչ որ պատմվում է առաջնի մասին ու թէ՛ այն, որ ասվում է երկրորդի մասին, վերաբերում են մէկ Հատիկ Մհերի:

Ո՞վ է այս Մհերը:

Սրա պատասխանը կազմում է մեր արդի ժողովրդական վէպի ուսումնասիրութեան երրորդ կարեւոր նուաճումը:

---

1 Կանայեանց, "Ջոջանց տան պատմականը", 45:
2 Աբեղեան, "Հայ ժող. վէպը", 170:

Այս կէտում Աբեղեանը մնացել է տարակուսած :

«Մհերի անձի մէջ, — ասում է, — միացած են երկու Աշոտ (Դաւիթ Բագրատունու եղբայր Աշոտ) ու Դաւիթ Բագրատունու որդի Աշոտ գլխին եկածը: Բայց ազդած է անշուշտ եւ Սասնայ վերջին յայտնի իշխանի — Շահնշահի պատմութիւնը յետագայ դարերում: Պատմական դէպքերի յիշողութիւնը պարզ երեւում է. բայց թէ ինչպէս ոչ թէ Աշոտ կամ Շահնշահ անունն է պահուած, այլ Մհեր, այդ մենք բացատրել չենք կարողանում: Հարկաւ դրա համար ազդած է Սասնայ պատմութեան որեւէ մեզ անծանօթ նշանաւոր անձ ու դէպք[1]»:

Այս տարակոյսը փարատել է Ստ. Կանայեանցը՝ հրապարակ հանելով իր նշանաւոր թեզիսը թէ՝

«Մհերը Միհր — արեգակն է[2]»:

Հին հայոց առասպելների ամպրոպային աստուածների — Տիգրանի, Վահագնի, Արտաշէսի ու այլոց տեղն արդի ժողովրդական վէպը դրել է ուրիշ անուններ. որոնցից մէկն է նաեւ Մհեր–Միհրը: Վերջինիս մուտքը հայ ժողովրդական առասպելների մէջ՝ անշուշտ պատահականութիւն չէ, այլ հե-

---

1 Աբեղեան, "Հայ ժող. վէպը", 88:

2 Կանայեանց, "Ջոջանց տան պատմականը", 42:

տեսանք այն խորատոդոր ազդեցութեան, որ միհրապաշտութիւնն ունեցել է հայ կեանքում:

Մհերը Միհրն է: Այս զուգադրութիւնը չի հակասում այն թեզիսին, թէ Սասմայ ծռերն, ուրեմն եւ Մհերն ամպրոպային Աստուած են: Չի հակասում, որովհետեւ Միթրա—Միհրը ոչ այլ ինչ է, բայց եթէ հնագոյն ամպրոպային աստծու մի համեմատաբար նոր ու զարգացրած փոփոխակ: Անունը փոխուել է, բայց էութիւնը նոյնն է մնացել, եւ էութիւնը լոյսի կռիւն է խաւարի դէմ, կայծակի ու կրակի աստծու մարտը վիշապների դէմ, բարի ոգու ոգորումը չարադեւի դէմ:

Առիւծաձեւ Մհերի ու Պստիկ Մհերի մասին պատմածները մի ամբողջութիւն են: Եթէ սրանց վերաբերեալ հատուածները խմբենք, այն ժամանակ ակներեւ կը դառնայ Մհերի դրոյցի ու Միթրայի առասպելի նոյնութիւնը:

Մհերը Վահագնի, Արտաւազդի ու Միթրայի նման կռւում է վիշապների ու դեւերի դէմ: Նա յաղթում է այն առիւծին, որ յայտնուել էր ճամբաների վրայ, գնացող—եկողին ուտում էր եւ թանգութիւն էր ձգել Սասնում[1]: Առասպելի մէջ վիշապի փոխարէն առիւծի հանդէս գալը չի փոխում հար-

1 Գարեգին, սրկ. «Սասմայ ծռեր», 21:

ցի կուլթինը, որովհետեւ ինչպէս Հայոց, այնպէս եւ ուրիշ ժողովուրդների զրոյցների մէջ վիշապներին ու դեւերին երբեմն փոխարինում են գազանները: Օրինակ, գերմանացւոց ու Հայոց մէջ իբրեւ չարութեան մարմնացում հանդէս է գալիս գայլը[1]: Ինչպէս վերջերս գեղեցիկ մեկնեց Հր. Աճառեանը, հին Հայոց Առնակը, որի նոյնանիշն են Գրողը կամ Հոգէառը, ընդդայլ է նշանակում[2]: Վրաց առասպելների մէջ դեւերի կողքին յիշվում են նաեւ կինճերը[3]: Մհերի՝ առիւծի դէմ կռուելու դէպքը մի ուրիշ փոփոխակում պատմուած է Սանասարի մասին, եւ այստեղ առիւծի փոխարէն հանդէս է գալիս վիշապը, որն առանց մարդազոհի թոյլ չի տալիս ջուր վերցնել[4]: Կասկած չկայ, որ գազանամարտութիւնը վիշապաքաղութեան մի այլ տարբերակն է լոկ: Վերջապէս ժողովրդական վէպն ուղղակի ցուցմունքներ էլ ունի այն մասին, թէ Մհերը կռւում էր ոչ միայն գազանների, այլ եւ դեւերի դէմ, որոնցից մէկն էր Կուպ դեւը[5]:

---

1 Abeghian, 114. Աբեղեան, “Հայ ժող. առասպելները„, 362—363:

2 “Արմատական բառարան„, 520. Ալիշան, “Հին Հաւատք„, 327—328:

3 А. С. Хаханов, “Очерки по истории грузинской словесности„, I, Москва, 1895, էջ 30 ու 33:

4 Կանայեանց, “Սասմայ ծռեր վէպի երեք փոփոխակ„, 108—109:

5 Աբեղեան, “Հայ ժող. վէպը„, 170:

Մհերը կոչվում է Առյուծաձեւ Մհեր: Այս մականունը բացատրւում է իբրեւ առյուծին պատառող, ձեւող Մհեր: Կարելի է կարծել, որ այս մեկնութիւնը ժողովրդական ստուգաբանութեան արգասիք է, եւ թերեւս հէնց այս ստուգաբանութիւնն է պատճառ եղել, որ զրոյցի մէջ վիշապի տեղը բռնել է առյուծը: Ժողովրդական ստուգաբանութեան վրայ հիմնուած զրոյցների գոյութիւնը հանրայայտնի իրողութիւն է: Մեր հեղինակներից բաւական է յիշել Խորենացուն ու Յովհ. Մամիկոնեանին: Արդի ժողովրդական բանահիւսութեան մէջ սրա մի հետաքրքրական օրինակն է «սանամօր յարդի» կամ «սանամօր գարմանի» զրոյցն, ըստ որի Ծիր կաթինը կամ Յարդգողի ճանապարհն առաջացել է այն յարդից կամ գարմանից, որ սանամայրը գողացել է սանահօրից եւ փախչելիս թափթփել: (Հմմտ. Սահակ Վ. Ամատունի, «Հայոց բառ ու բան», Վաղարշապատ 1912, էջ 162 — «գարմանագողի ճանապարհ», Աճառեան, «Գաւառական Բառարան», 953 — «սանամօր քաշ», Abeghian, 49—50 — “Die Milchstraße„): Հին հայոց զրոյցի համաձայն «Յարդգողի հետք» կամ ճանապարհը կազմուել է այն յարդից, որ Վահագնը գողացել է Ասորեստանցիների նախնի Բարշամից եւ փախչելիս շաղ տուել երկնքում («Անանիայի Շիրակունւոյ Մնացորդք բանից», հրատ. Ք. Պատ—

կանեան, Ս. Պետերբուրգ 1877, էջ 48)։ Աբեղեանն իրաւամբ այս գրույցի վարիանտ է համարում Սրուանձտեանի «Գրոց-Բրոցում» պահուած այն աւանդութիւնը, թէ «Յարդգողը նշան է, որ ժամանակով ուրիշ արարածոց Աստուած իր մշակները ղրկեր, մեր երկրի Աստուծոյ կալէն յարդերը գողցեր... յարդը թափեր երկնից երեսն ու մնացեր» (Abeghian, 49—50, Աբեղեան, «Հայ ժող. առասպելները», 246)։

Անանիա Շիրակացու փոփոխակի համաձայն Յարդգողի ճանապարհը կազմուել է Բարշամից գողացած յարդից, իսկ «Գրոց-Բրոցի» վարիանտի ասելով՝ Բարշամի գողացած գարմանից։ Երկու դէպքում էլ Յարդգողի ճանապարհի հետ կապուած է Բարշամի անունը։ Այս անունը, որ բարդ անուն է, կազմուած է Բար ու Շամ բառերից։ Սրանցից առաջինը Բէլ, Բաալ կամ Բահալ անունն է, որ նշանակում է «տէր» (Эмин, "Иследования„, 23, Աբեղեան, «Հայ ժող. առասպելները», 257)։ Ր հնչիւնի՝ լ հնչիւնին փոխուելն այնքան էլ հազուադէպ երեւոյթ չէ. Հ. Գելցերն իբրեւ օրինակ մատնանշում է, թէ Babi*r*u = Babi*l*u, Nađitabi*r*a = Niđintavbi*l* («Դիցաբանութիւն Հայոց», «Բազմավէպ», 1897, էջ 355)։ Սրանց մենք կ'աւելացնենք երեք ծանօթ անուն Յուստուց ու Հիւբշմանից։ Ըստ Յուստու («Namenbuch», 213) Միհրդատ = Միրդատ

=Միլդատ=Միլադ, իսկ ըստ Հիւբշմանի՝ Բակտրիայի Բահլ կամ Բախլ անունը ծագել է պահլաւերէն Բախր=Բահր ձեւից եւ Պարթեւ անունն էլ նոյնն է, ինչ որ Պահլաւ՝ անչուչտ անցման հետեւեալ օղակներով. Պարթեւ—Պարթաւ—Պարհաւ—Պահրաւ—Պահլաւ («Arm. Gr.» 31, 63—65):

Բար-Շամ անուան հնագոյն ձեւերն են շ-ով՝ Բաալ-Շամին ու Բաալ-Շամէն եւ ս-ով՝ Բաալ-Սամիմ ու Բաալ-Սամին (Գելցեր, «Դիցաբանութիւն Հայոց», Բազմավէպ, 1897, էջ 355, Ալիշան, «Հին հաւատք», 312—313): Խորենացին (Բ, ժդ, 128) ու Ագաթանգեղոս (ՃԹ, § 784, էջ 408) պահել են Բար-Շամին ձեւն, իսկ յունարէն Ագաթանգեղոսն ունի Բար-Սամէնէ (Hübschmann, «Arm. Gr.», 291—292): Անուան սեռական հոլով թէ Ագաթանգեղոսն ու թէ Խորենացին դնում են Բար-Շամինայ («Դիցն Բար-Շամինայ», «զԲար-Շամինայ զպատկերն»), որը ս-ով կլինի Բար-Սամինայ:

Արդ եթէ մենք Յարդգողի ճանապարհի զրոյցները յիշելով հարցնենք, թէ ի՞նչ դարման է թափուած երկնքում, եւ պատասխանը տանք ս-ով հնչուող անունով, կըստանանք Բաալ-Սամինայ յարդ կամ դարման: Դուրս ձգելով Բաալ=տէր մակդիրը՝ կ՚ունենանք

Սամինայ յարդ կամ դարման:

Մեր կարծիքով ահա հենց այս Սամինայ յարդն է, որ փոխուելով Սաճիմայ դարմանի՝ դարձել է սաճամօր յարդ կամ դարման, եւ այստեղից էլ առաջ է եկել սանահօրից դարման գողացող սանամօր զրոյցը:

Ժողովրդական ստուգաբանութեան հետեւանքով Ասորեստանեայց նախնի Բաալ-Սամինը, որ երկնքի ու արեգակի մեծափառ Աստուածն էր, աղօտանալով դարձել է մի գեղջկուհի քուրիկ, որ գիւղի մարագներից ափալ-թափալ յարդ է գողանում քրքրուած կողովով:

Եթէ մերժենք այն ստուգաբանութիւնը, որ Առիւծաձեւ բացատրում է իբրեւ առիւծ պատառող, առիւծ ձեւող, ապա ի՞նչ բացատրութիւն կարելի է տալ Մհերի յիշեալ մականուանը: Այս դէպքում անշուշտ մնում է ընդունել, որ Առիւծաձեւ նշանակում է առիւծանման կամ ուղղակի Առիւծ Մհեր, ինչպէս որ հասկացել է բանաստեղծը՝ իւր «Սասունցի Դաւիթ»ը սկսելով հետեւեալ երկտողով·

«Առիւծ-Մհերը՝ զարմով դիւցազուն՝
Քառասուն տարի իշխում էր Սասուն[1]»:

Եւ որովհետեւ Մհեր-Միհրն արեգակն է, ուրեմն Առիւծ-Մհերը նոյն ինքն Առիւծ-

---

1 Յովհ. Թումանեան, “Բանաստեղծութիւններ„, Թիֆլիս, 1903, էջ 163:

Արեւն է: Հայ ժողովրդական մի հաւատալիքի համաձայն «արեւն արշաւում է հեծած մի առիւծ, որը մի մեծ սուր ձեռին՝ նրան պաշտպանում է չար ոգիներից»: Աբեղեանի կարծիքով «այս առիւծն իրանական ծագում ունի[1]»: Նոյնն ասում է նաեւ Կանայեանցը՝ նշելով, որ «պարսից արքաների զինանշանը ցայսօր շիրի-խուրշուդ — առիւծ-արեւն է[2]» Պարսից զինանշանն անկասկած միհրապաշտ Իրանի խորհրդանիշն է, արտայայտութիւն հին ժողովրդական հաւատալիքի, որ արեւի ու առիւծի գաղափարը զուգորդում էր իրար: Ըստ Թայնաքի՝ հին պարսիկների ըմբռնմամբ՝

«Առիւծը սրբազան կրակի խորհրդանիշն է»:

Հէնց նոյն այս Առիւծ-Հրի կամ Առիւծ-Արեւի հաւատալիքի արձագանք կարող է լինել մեր ժողովրդական վէպի Առիւծաձեւ ածականը կամ Մհերի Առիւծ մակդիրը:

Մհերը կռուել է գազանների, վիշապների ու դեւերի դէմ, բայց այսքանով չէ սպառւում նրա հոյաբարքների շարանը: Արտաւազդի նման նա էլ է Վահագնից տարբերւում նրանով, որ դեռ անելիք ունի:

Ինչպէս որ փոքրիկ կրակը — կայծը պա-

---

1 Abeghian, 46

2 Կանայեանց, "Ջոջանց տան պատմականը", 46—47:

հուած է քարի—կայծքարի մէջ եւ դուրս է գալիս կայծքարի—քարի միջից[1], այնպէս էլ Մեծ Կրակը, Հուր-Մհերը փակուած է վիթխարի քարաժայռի—Ագռաւու քարի մէջ եւ դուրս է գալու այնտեղից:

Մեզ թւում է, թէ ինչպէս Արտաւազդի, այնպէս եւ Մհերի առասպելի մէջ սկզբնապէս այն հաւատալիքն է եղել, թէ Մհերը դուրս է գալիս քարից ամէն տարի:

«Կ'ասեն՝ ամեն Համբարձման գիշեր Մհերի քարի տուռ կը բացուի... Մէկ տարեկան խարս ի տեսի... Քարի տուռ բացուի, Մհեր քարի միջէն ելիր ի...[2]»:

«Տարին մէկ անգամ յէրը (= այրի) տուռ կը բացուր...[3]»:

Մհերը տարին մէկ անգամ քարից դուրս էր գալիս անշուշտ վիշապների, դեւերի, գազանների, գայլերի դէմ կռուելու համար: Հեծեալ Մհերի այս կռուի հետքն իբրեւ հե-

---

1 Կայծքարի ու Հրահանի հաւատալիքի մասին տեսէք Abeghian, 90: Կրակի ծագման մասին մի շատ հետաքրքրական հայկական աւանդութիւն մէջ է բերում Хаханов-ը, I, 264—265: Այս աւանդութեան մէջ էլ կրակն ստացւում է կայծքարի ու Հրահանի բախումից, բայց այս միջոցը ոչ թէ Պրոմէթէոսն է, այլ դեւը:

2 Մ. Աբեղեան, “Դաւիթ եւ Մհեր„, Շուշի, 1889, էջ 59:

3 Գարեգին սրկ. “Սասմայ ծռեր„, 150: Այս գրքում տպած մի ուրիշ փոփոխակի մէջ առասպելն ազդուած է Հայ-լուսաւորչական եկեղեցական տօմարից. “Տարին հինգ աւաքկատիկ (Նաւակատիկ): Մհեր են քարից դուս կէլայ (նոյն, 60):

ուսոր արձագանք դեռ նկատում ենք վէպի փոփոխակներից մէկի մէջ.

«Տարին մէկ անգամ, Գիլան ամիս (= գիլան ամիս = գայլի ամիս?) էն քեարից էնու ձիու չեռ կը տայ դիւս[1]»:

Մեր կարծիքով այս է հնագոյն վարիանտ առասպելի, որում պահուել է ամենամեայ գալստեան կամ ամենամեայ յարութեան գաղափարը, որ կար շատ ուրիշ ազգերի մէջ (հմմտ. Թամմուզ, Ադոնիս, Ատտիս):

Առասպելի յետնագոյն աստիճանի ժամանակ ամենամեայ ելոյթին փոխարինում է լոյսի ու կրակի դիցազնի երկրորդ գալուստը դարերի վերջում:

«Մհերն ու իր ձին կու գան աշխար: Նոր Մհէր կատարում կէնի, վերջ կը մարտիրոսուի[2]»:

Այս վարիանտում վերջաբանը վկայաբանական բնոյթ է ստացել. Մհերը պիտի հասնի քրիստոնէի բարձրագոյն փառքին, պիտի նահատակուի կրօնի համար: Սկզբնապէս անշուշտ այս գիծը չէ եղել: Հնագոյն ըմբռնման համաձայն Մհերը պէտք է աշխարհ գայ «կատարում» անելու, չարութեան դէմ, միջատների ու դեւերի դէմ կռուելու համար: Անշուշտ այս նոյնն է, ինչ որ հա-

---

1 Գարեգին, երկ. 150:
2 Գարեգին, երկ. 60:

կանում էին հին պարսիկները, երբ ասում էին, թէ «դարերի վերջում Միթրան գալու է հեռաւոր արեւելքից եւ համաշխարհն ազատելու է փտութիւնից եւ մահուանից. Նա վերջնականապէս յաղթելու է Անգրա—Մայնիւին, չարութեան ոգուն եւ հոյակապ մեծափառութեամբ տիրելու է նորոգուած համաշխարհին»: Մհերի ու Միթրայի զրոյցի ու հաւատալիքի նոյնութիւնը երեւում է մանրամասնութիւններից էլ: Ինչպէս յայտնի է, Միհրի դուռ է կոչում այն քարաժայռերից մէկը, որոնց հետ կապուած է Մհերի անունը: Կանայեանցն արդէն մատնանշել է, որ Der-i-Mihr, այսինքն Միհրի դուռ են կոչուել պարսից մէջ Միթրային նուիրուած մեծ զոհարանները («Սասմայ ծռեր վէպի երեք փոփոխակ», Յառաջաբան, էջ I, ծանօթ. 2): Ժամանակին Լազարդն էլ «մեհեան» բառն ստուգաբանելիս այս համեմատել է պարսից dar-i-mihr-ի (=մեհեան կամ միհրեան տաճարի) հետ (Տաշեան, «Ուսումն հայ. դաս. լեզուի», 562):

Հետաքրքրական է, որ ըստ ժողովրդական վէպի մի փոփոխակի՝ Ակռաւու քարի մէջ, որտեղ փակուած է Մհերը, ճրագ է վառվում:

«Կարմիր կիրակին յիրիկուան պատարագ որ կըլնը, էն յիրիկուան մէկ մարդ ուր աղջկան կասը. — Իլի, կինա ժամ, մում կըպը, օխճուկ կրակ առ, բի: Ախչիկ կըլնը

տիւռ, Կ'իրիչկը, կը տեսնայ Էդա ֆիարէն ճրագի բուխ կըլնը. էդ ախչիկ էլաւ, կինաց էն ումուտով, թի ժամն ի: Մտաւ էնտեղ, զճրագ կպուց, դարձաւ, տը կէր, տիւռ էկաւ իրար: Ախչիկ մնաց էնտեղ. տեսաւ, որ էրկնուց մանանայ իկի. Մհերն էլ առից, կերաւ, ձին էլ, ախչիկն էլ: Էլ չքեաղցացան, մինչեւ տարին թըմըմաւ: Էն աւուր ինչ տարին թըմըմաւ, ախչիկ զճրագ կպուց, ինչ տիւռ բացուաւ, էլաւ տիւռ, ճրագ առից,. էկաւ տուն» (Գարեգին սրկ. 150):

Վանայ դիցանուէր քարաժայռի մէջ կենդանի ու անմեռ փակուած է ոչ միայն Հուր–Մհերն, այլ եւ մինչ այժմ էլ այնտեղ վառւում է նրա նուիրական խորհրդանիշը — «օխնուկ կրակը» կամ նուիրական, անշէջ ճրագը (հմմտ. Լուսաւորչի անշէջ կանթեղի աւանդութիւնը):

Ըստ նոյն վարիանտի՝ «օխնուկ կրակի» գնացող աղջիկը պատմում է, թէ Մհերի դռան վրայ «մէկ կեօքվը (= ընկուզենու) ծառ կէր» (Գարեգին սրկ. 150): Այս «կեօքվը ծառի» նշանակութիւնն ու Միհր–Մհերի հետ ունեցած կապը հասկանալու համար պէտք է յիշել, որ հին ազգերի մէջ «կրակը բոյսերի հետ կապուած է մտածւում» եւ «կայծակի մարմնացումն են համարուած շատ բոյսեր, որոնք հնումը գործ են ածուել շփումով սրբազան կրակ հանելու համար»

(Աբեղեան, «Հայ ժողովրդական առասպելները», 140)։

Կրակ տուող սրբազան ծառի յիշատակութեան թանկագին հետք է այս «ընկուզենին» Հուր-Մհերի առասպելի մէջ։

Սակայն Մհերի՝ Միհր լինելու ամենազօրեղ ապացոյցներից մէկն այն քարաժայռի անունն է, որ սովորաբար կոչւում է Ակոփուքար եւ որի իսկական անունն է Ագռաւուքար (Գարեգին արք. 150)։ Ժողովրդական աւանդութեան համաձայն քարն այսպէս է կոչւում, որովհետեւ Մհերի նետից վիրաւոր ագռաւն է նրան առաջնորդել այնտեղ «ինչ ագռաւ մտաւ էնտեղ, էն դիմաց կասին Ագռաւու քեար» (Գարեգին արք. 150)։ Համեմատական դիցաբանութիւնը սրան բոլորովին այլ բացատրութիւն է տալիս։ «Այս գրոյցների մեծամասնութեան մէջ, — ասում է Ա. Ի. Տիմենեւը՝ խօսելով կրակի ծագման առասպելների մասին, — կրակի յափշտակումն ու նրան տիրանալը վերագրւում է կենդանիների կամ թռչունների թագաւորութեան այս կամ այն ներկայացուցչին։ Նախնադարեան այսպիսի պրոմեթէոսների դերում յաճախ հանդէս են գալիս թռչունները—վառ-կարմիր եւ կամ ածխի նման սեւ թռչունները, որոնց սեւ ու մրկուած փետուրները վկայում են նրանց կատարած հոյարարքի մասին։ Այսպիսիներից է ամենից առաջ ագռաւը...»

(Ա. Ի. Տիւմենեւ, «Նախնադարեան կրօնը», “Записки научного общества м-истов„ Հանդէսում 1922, № 4, Москва-Петроград, էջ 103): Այսպիսով ուրեմն ագռաւը կրակապաշտների սրբազան թռչուն է. սա կրակի տածու խորհրդանիշն է նաեւ միհրապաշտ Հայաստանում: Հուր Մհեր–Միհրը փակուած է հրածին քարի մէջ, որի մօտ տընկուած է հրատու սրբազան ծառը եւ որտեղ թառում է հրաբեր ագռաւը: Ագռաւի ու հրապաշտութեան կապը տեսնում ենք նաեւ Անձեւացեաց աշխարհում, որտեղ գտնում ենք Ագռաւի քարը, Դարբնաց քարը, որտեղից լսելի էին լինում «կռանաձայնս դարբնաց» եւ որտեղից «Ս. առաքեալն հալածեաց զդարբինսն–զգործօնեայս չարին...» (Ալիշան, «Հին հաւատք», 37—38, Կանայեանց, «Ջոջանց տան պատմականը», 49): Ագռաւն իբրեւ կրակի քարի տածու թռչուն՝ թշնամի պիտի լինէր նրա թշնամիներին–դեւերին, վիշապներին, ուրեմն եւ օձերին: Այս թշնամութեան հետքը տեսնում ենք Զանգեզուրի Ծիծեռնավանքի մի խաչքարի — Ագռաւախաչի աւանդութեան մէջ, որտեղ ագռաւը մարդկանց փրկում է օձից (Խ. Սամուէլեան, «Տօտեմիզմը հայոց մէջ». տեսէք «Բանբեր Հ. Գ. Ինստիտուտի», Ա—Բ, 32): Հայ սնոտիապաշտական մի գրուածքում «Երկնահայեաց» ու «Արեգակնահայեաց» օձերի կողքին գրուած է նաեւ «Օձն Ագռաւատես»

(Ալիշան, «Հին հաւատք», 154)։ Ժողովրդական հաւատալիքների համաձայն էլ ագռաւը որ սեւ է, պաշտամունքի առարկայ է («Բանբեր ՀԳԻ.» Ա—Բ, 16)։ Սեւ գոյնի պաշտելի գոյն լինելու հետեւանքով է անշուշտ, որ «հմայքների, կախարդութիւնների, ինչպէս եւ սրբերին գոհաբերելու համար միշտ առաւելութիւն է տրւում, նոյն իսկ երբեմն անպայման պահանջւում է, որ աքլորը կամ հաւը սեւ գոյնի լինին»։ («Բանբեր ՀԳԻ.» Ա—Բ, 27)։ Թերեւս այս մտայնութեամբ էլ պէտք է բացատրել, որ ինչպէս այլ ժողովուրդների, այնպէս եւ հայոց մէջ սեւ գոյնն ուրախութեան գոյն էր, իսկ սեւի հակառակն — սպիտակը՝ սգի։

Ագռաւի ու հրապաշտութեան նոյն կապը տեսնում ենք Վրաստանում էլ։ Մեր Մհերը փակուած է Ագռաւու քարի մէջ, Վրաց Ամիրանը՝ Սա-Կորնէ լերան մօտ («Qorani նշանակում է ագռաւ, այստեղից էլ Սա-Կորնէ՝ ագռաւների լեռ.», Хаханов, I, 40, Կանայեանց, «Ջոջանց տան պատմականը, 48—49)։ Վարիանտներից մէկի համաձայն՝ շղթայակապ Ամիրանին ուտելիք է բերում ագռաւը (Хаханов, I, 26)։ Վրաստանում — Հին Մցխեթին մօտիկ կայ մի աւերակ, որ կոչւում է «Կվավիս-Սահզարի», այսինքն «Ագռաւի աշտարակ». սրա մասին եղած աւանդութեան մէջ նորից միասին գտնում ենք ագռաւներին ու օձերին։ Կվա-

վիռ–Սահզարի է կոչւում նաեւ Գորու զաւառի մի աւերակ, որի մասին եղած աւանդութիւնը նոյնն է, ինչ որ Զանգեզուրի Ագռաւախաչի *աւանդութիւնը։ Ինչպէս այս, այնպէս եւ Վրաց աւանդութեան մէջ* ագռաւը մարդկանց փրկում է օձից *եւ համարւում «երկնային կամքի պատգամաբեր»* (Хаханов, I, 279—281)։

Ի՞նչ ժամանակ է լինելու Մհերի երկրորդ գալուստը։

Սրան վէպը պատասխանում է.

— Եր օր ցորնի հատն էլաւ մէկ մանուր, գետին կը խայիմնա, Մհերն ու ուր ձին կու գան աշխար[1]*»։*

Ժամանակը սահմանւում է գիւղացու մտածողութեամբ ու ասացուածով։ Դարաշրջանները որոշւում են բերքի յատկութեամբ։ Ծինականի պատմափիլիսոփայութեան համաձայն մարդկութեան անկման շրջաններում է, որ ցորենի հատը փոքր ու փուճ է լինում։ Որքան ժամանակները բարի են, այնքան հատիկները լիքն են, յուղթի։ Գիւղացու փափագն է տեսնել ցորենի հատիկն այնքան խոշոր, որքան որ է մասուրը։ Այս նրա երազն է, նրա երազած երջանիկ դարը։ Ըստ ժողովրդական բանահիւսութեան համաձայն երջանիկ դարում կորեկի հատիկը լինում է... ձուաչափ։ Այս հայ–

---

[1] Փարեգին արկ. 60։

եացքը պարունակող մի զրոյց սիրուն վերապատմել է ռուս հանճարեղ վիպասան Լեւ Տոլստոյը «Ձուաչափ հատիկը» վերնագրով պատուածքի մէջ: Մանուկները փողոցում խաղալիս գտնում են ձուաչափ կորեկի հատիկ· ոչ ոք չգիտէ, թէ ինչ բան է այն· տանում են թագաւորի մօտ· վերջապէս գտնում է մի հնամեայ ծերունի, որ բացատրում է, թէ կորեկի հատիկ է: Թագաւորի ու ծերունու միջեւ այս խօսակցութիւնն է լինում:

— Ասա ինձ, պապի, ո՞րտեղ եւ ի՞նչ ժամանակ էր բուսնում այսպիսի հատիկ:

— Իմ ժամանակ էդ տեսակ սերմ ամեն տեղ էլ բուսնում էր· էդ հացով եմ ես իմ ամբողջ կեանքս կերակրուել եւ ուրիշներին կերակրել...

— Մի տեղ դու գնե՞լ ես այսպիսի սերմ կամ ինքդ քո հանդումդ ցանե՞լ ես:

— Իմ ժամանակ ոչ ոք մտածել անգամ չէր կարող էդ տեսակ մեղք բան, որ հացը ծախէ կամ առնի, իսկ փողն ինչ է, չէին էլ իմանում: Ամենքն էլ իրանց հացն ունէին առատ–առատ:

— Ո՞րտեղ էիր ցանում դու այս տեսակ սերմ եւ ո՞րտեղ էր քո հանդդ:

— Իմ հանդս Աստծու աշխարհն էր, ուր որ վար էի անում, էն էլ իմ հանդս էր· հողն ազատ էր· ոչ ոք չէր ասում՝ «իմ հողս»·

«խմս» ասում էին միայն աշխատանքի համար:

— Ինչո՞ւ առաջ այդ տեսակ սերմ բուսնում էր եւ հիմա չէ բուսնում:

— Նրանից է, որ մարդիկ թողին իրանց աշխատանքով ապրելն ու սկսեցին աչք տնկել ուրիշի աշխատանքի վրայ: Հին ժամանակ էդպէս չէին ապրում. հին ժամանակ ապրում էին էնպէս, ինչպէս Աստուած է պատուիրել — իրանցը վայելում էին եւ ուրիշի ունեցածի վրայ աչք չէին դցում»: (Լ. Ն. Տոլստոյ, «Ժողովրդական պատմուածքներ», Բ. պրակ, թարգմ. Ա. Մ., Թիֆլիս, 1908, էջ 5—9):

Այս պատմուածքի ու Մհերի առասպելի տարբերութիւնն այս կէտում այն է, որ մինչդեռ ռուս ժողովրդական զրոյցը երջանիկ դարը — ձուաչափ հատկի դարը երեւակայում է անցյալում, հայ ժողովրդական վէպը նոյն երջանիկ դարը — մարաչափ հատկի դարը պատկերացնում է ապագայում՝ Մհերի երկրորդ գալստից յետոյ:

Առասպելն ասում է, որ երբ ցորենն եղաւ մասուրի չափ, այն ժամանակ կու գայ Մհերը: Այստեղ դարի յատկանիշը դրուած է իբրեւ նախապայման: Դժուար չէ կռահել, որ սկզբնական վարիանտի համաձայն Մհերի գալով է հենց սկսուելու երջանիկ դարաշրջանը, երբ ցորենի հատը կարող է լինել եւ լինելու է մէկ մասուր:

Մհերի առասպելն ու հաւատալիքը սրանով էլ աւելի բովանդակալից են դառնում՝ գերազանցելով ոչ միայն Վահագնի, այլ եւ Արտաւազդի առասպելից ու հաւատալիքից[1]:

Մհերի երկրորդ գալստի հետ կապուած է ոչ միայն չարի պարտութեան ու բարու յաղթանակի հաւատն, այլ եւ այն ակնկալութիւնը, թէ աշխարհը միշտ չի լինելու մի պտղազուրկ ու ճռկիթ հողամաս, այլ դառնալու է մի բարելի երանավայր գալիք բախտաւոր դարաշրջանում:

Դժբախտաբար տուեալներ չունենք, որ կարողանանք հանրային-ընկերական յարաբերութիւնների տեսակէտից էլ բնորոշել գալիք բախտաւոր դարաշրջանը:

Ինչ վերաբերում է պարսիկներին, ապա այս մասին կարելի է որոշ հետեւութիւններ հանել՝ բացասամբ եզրակացութիւն անելու միջոցով: Պարսից առասպելաբանութեան մէջ չարութեան գլխաւոր մարմնացումներից մէկն էր Բիւրասպի Աժդահակը, որին Հրուդինը շղթայում է Դմբաւենդ լերան վրայ: Խորենացին երբ պատմում է Աժդահակի չար արարքները, սրանց շարքում թւում է նաեւ հետեւեալը.

«Հասարակաց զկենցաղս կամէր ցուցանել ամենեցուն եւ ասէր՝ ոչ ինչ իւր առան-

---

[1] Հասկանալի է, որ այս ասածներս ճիշտ են, ի հարկէ, այն չափով, որ չափով այս մասին վկայութիւն մեզ հասած տեղեկութիւնները:

ձին ումեք ունել պարտ է, այլ հասարակաց[1]»:

Բիւրասպի Աժդահակն առասպելի մէջ արտադրութեան ու բաշխման «հասարակաց» կազմակերպութիւնը կամ համայնավարութիւնը յայտարարում է չարադեւի ուսմունք: Սրանից պէտք է եզրակացնել, որ եթէ Միթրայի առասպելն ունէր հանրային-ընկերական որոշ իդէալ, ապա այս պիտի լինէր արտադրութեան ու բաշխման ոչ թէ «հասարակաց» կազմակերպութիւնն, այլ «առանձին կենցաղն», այսինքն մասնաւոր-սեփականատիրական յարաբերութիւնները:

Պարսից առասպելը՝ տոգորուած որոշ հանրային խաւի հոգեբանութեամբ՝ ատելութեամբ ու արհամարհանքով է նայում նախնադարեան «հասարակաց կենցաղին»:

Ինչպէս էին պատկերացնում հին հայերն ու մասնաւորապէս հայ շինականներն այն երջանիկ դարաշրջանը, երբ լոյսի ու բարութեան աստուած երկրորդ գալստի հետեւանքով ցորենի հատը լինելու է մասուրի չափ:

Այս մասին դժբախտաբար լռում է թէ Արտաւազդի առասպելն ու թէ Մհերի դրոյցը: Սակայն եթէ որոշ չէ երջանիկ դարաշրջանի տնտեսակարգը, յամենայն դէպս մի բան պարզ է, բարի աստուած կամ դիւցազնի եր-

---

1 Խորենացի, Ա, յաւելուած Բ, 91:

կրօրդ գալստի հետեւանքով հաստատուելու է ոչ միայն ցանկալի բարոյակարգ, այլ եւ բարօր տնտեսավիճակ: Ոչ միայն արդար իրաւունքն է թագաւորելու, այլ եւ մարդկութիւնն ապահովուած է լինելու հացով:

Միհրապաշտութիւնը տարածուած է եղել շատ հնուց նաեւ մեր հարեւան Վրաստանում էլ, որտեղ նրա արտայայտութիւնն է Ամիրանի — Վրաց Մեսիա-Միհրի — առասպելը: «Ամիրանը բարու Աստուածն է», — ասում է Վրաց գրականութեան պատմագիրը (Хаханов, 42): Եւ իրօք, Ամիրանի զրոյցը դիւամարտի կամ վիշապաքաղի առասպել է լոկ: Դեւերը յարձակւում են Ամիրանի ու եղբայրների վրայ, երբ սրանք որբ մանուկներ էին, եւ աւերում սրանց ամբողջ ստացուածքը (Хаханов, 20): Ամիրանը մեծանում եւ կռւում է դեւերի ու վիշապների դէմ (Хаханов, 22): Ամիրանը շղթայւում է դեւերին (Хаханов, 28 ծ.): Նա փակւում է լերան մէջ, եւ նրան կլանելու է գալիս վիշապը (Хаханов, 27): Վերջին դատաստանի օրը գալու է Ամիրանը: Այն քարաժայռից, որի մէջ փակուած ու կենդանի մնում է նա, լսւում է մի ձայն, որ ասում է.

«Մի ցնծաք, դեւեր,
Մէկ էլ էք տեսնելու Ամիրանին՝
Զրահը հագին ու սուրը ձեռին,
Որ հալածելու եւ կործանելու է ձեզ
Իւր հզօր բազկով» (Хаханов, 27):

Ամիրանի գրոյցի մէջ էլ կայ ընկերարանական ձգտումների որոշ չեշտ: Թէեւ այստեղ չկայ «մասուրի չափ ցորենի հատի» ակնկալութիւնը, բայց կայ աւելի արմատական տրամադրութիւն. աղքատների ու ճնշուածների բարեկամն է Ամիրանը, որ՝

> «Ցանկանում է ցանել աշխարհում հաւասարութիւն–արդարութիւն,
> Ժողովրդին տալ հացը կաթնով եւ ոչ թէ արիւնոտ»:

Ամիրանի առասպելի այս բնութագիրը հաստատող փաստեր տալիս է «Վրաց գրականութեան պատմութիւնը» (Хаханов, 39—40, 42—43, այլ եւ «Բանբեր Հայ. Գիտ. Ինստիտուտի», Ա—Բ, 103):

Ամիրանի գրոյցը նոյնն է, ինչ որ են Արտաւազդի ու Մհերի առասպելները: Մեր Մհերն ու Վրաց Ամիրանը նոյնանում են նաեւ իրենց անունների ստուգաբանութեամբ: Առաջին անգամ Ստ. Կանայեանցն է 1907 թուականին այն միտքը յայտնել, թէ «Ամիրանն էլ Միհրն է, ինչպէս եւ մեր Մհերը» («Զոջանց տան պատմականը», 49): Նրա կարծիքով «Ամիրան անունը կազմուած է Միհր–ան ու Ամիրա բառերից» (նոյն, 49): 1913 թուականին փոքրիկ տարբերութեամբ էապէս նոյն ստուգաբանութիւնն է տուել Ի. Ջաւախաշվիլին, ըստ որի «Ամիրան... համապատասխանում է Միհրան–Ամիթրան–

Միթրին. ան ...այն հին մանիկն է, որն այսօր էլ ընդունուած է աբխազերէնում («Բանբեր Հայ. Գիտ. Ինստիտուտի», Ա—Բ, 99): Բոլորովին այլ ու նոր ստուգաբանութիւն է տուել յաբեթաբանութեան հիմնադիր ակադեմիկ Ն. Մառն, ըստ որի Ամիրան անունն աբխազերէն a-mra կամ a-mēr բառն է, որ նշանակում է արեգակ («Բանբեր ՀԳԻ.», Ա—Բ, 100—101):

Դժբախտաբար ձեռքի տակ չունենք Մառի ստուգաբանութիւնը պարունակող բուն աղբիւրներն, ուստի եւ պիտի բաւականանանք միհրաբանական դպրոցի ստուգաբանութիւնների մասին խօսելով: Վրաց դիւցազնի անունն ստուգաբանելիս «Ամիրայ» բառը մէջ տեղ բերելն անհրաժեշտ չէ, քանի որ Միհրան անուան հայկական Միրան (Օրբելեան, ԿԶ, 418), յունական Miranes (Justi 214) ու Վրացական Միրիան (Justi, 216, «Բանբեր ՀԳԻ.», Ա—Բ, 98) ձեւերը եւ ա նախահնչիւնը լիովին բաւական են: Յատուկ անուան սկզբին կցուած այս ա հնչիւնը կայ, ինչպէս տեսել ենք ոչ միայն վրացերէնում ու աբխազերէնում, այլ եւ պարսկերէնում ու հայերէնում: Պարսկերէնում, օրինակ, Պլատոնը դարձել է Ա–Փլաթուն, իսկ Ֆրիդունն եղել է Ա–Ֆրիդուն (Justi, 331): Հայերէնում, բացի Ա–միր–ներսեհ ու Ա–միրդատ անուններից, իբրեւ օրինակ կարելի է նշել հետեւեալը. Թաստոմ (Փաւստոս, Դ, դ, 77),

Ռոստոմ ու Ռստոմ (Խորենացի, Բ, ը, 114, 115 ու Գ, խզ, 312) ձեւերի կողքին, որոնք համապատասխանում են իրանական Rotstahm-Rostam-Rustam-Rostom-ին (Justi, 262—266, 259) մեր մատենագիրները պահել են նաեւ Ա-ռոստամ (Փաւստոս, Զ, դ, 244) ու Ա-ռաստոմ (Փարպեցի, Գ, կը, 122, Գ, կթ, 124, 125) ձեւերը (համմտ. Justi, 20, 27):

Կրօնների պատմութեան մէջ յաճախ կարելի է նկատել այն երեւոյթը, որ բարի աստուածը կամ դիւցազնը ժամանակի ընթացքում օժտւում է չար աստծու, չար դիւցազնի կամ դեւի յատկութիւններով: Այս երեւոյթը կարելի է անուանել դիւացում: Դիւացումը կատարւում է երկու ուղղութեամբ. առաջին դէպքում չար են հռչակւում օտար ժողովուրդների բարի աստուածները կամ դիւցազները. երկրորդ դէպքում սեփական բարի աստուածներն են զրկւում իրենց լուսապսակից եւ դասւում չարադեւերի շարքում: Կարճ ասելու համար առաջին կարգի դէպքերը կ'անուանենք օտարինի դիւացում, իսկ երկրորդ կարգի դէպքերը՝ սեփականի դիւացում: Կրօնների պատմութեան մէջ օտարինի դիւացման ամենափայլուն օրինակներ տալիս է Հին Կտակարանը, որ բոլոր աստուածները սուտ ու չար կը յայտարարէ: Հրէական կարծիքի բանաձեւումը տալիս է սաղմոսերգուն՝ ասելով, թէ «ամենայն աստուածք հեթանոսաց

դեւք են[1]»։ Սեփականի դիւացման նշանաւոր օրինակն է արիական աստուածների դիւացումը։ Յայտնի է, որ հնագոյն դարերում արիական ազգերն ընդհանուր դիցաբանութիւն են ունեցել. այս յատկապէս անվիճելի է հնդիկների ու պարսիկների վերաբերմամբ։ Սակայն ժամանակի ընթացքում պարսիկները հասնում են կրօնական զարգացման մի աստիճանի, երբ սկսում են դիւացնել իրենց պաշտած հին աստուածները, որոնք շարունակում էին պաշտուել հնդիկների կողմից։ Սրա հետեւանքով Վեդայի բարի աստուածները, մէջն առած նոյն իսկ լոյսի աստուած Ինդրան էլ, դառնում են չար ոգիներ ու դեւեր[2]։ Մինչեւ անգամ սանսկրիտերէն deva բառը, որ նշանակում էր լոյս ու աստուած՝ զենդերէնում daeva եւ պահլաւերէնում ու պարսկերէնում dev փոփոխակների վերածուելով սկսում է նշանակել չար ոգի կամ դեւ[3]։

Կրօնների պատմութեան համաբաղդատական ուսումնասիրութիւնն անշուշտ պէտք է աչքի առաջ ունենայ դիւացման երկու տեսակներն էլ՝ չմոռանալով սակայն, որ կրօնի զարգացման ընթացքում հսկայ դեր վիճա—

---

[1] Մեր մատենագիրների մէջ Եզնիկն օգտուում է այս բանաձեւից գրելով. “Եւ զի դիւաց գիւտ է կռապաշտութիւնն, վկայ է Դաւիթ, թէ ամենայն աստուածք հեթանոսաց դեւք են„ (Եզնիկ, Բ, 105)։

[2] Эмин, “Изследования„, 68—69, 77։

[3] Эмин, “Изследования„, 77, Hübschmann, “Arm. Gr.„, 140։

կուած է ոչ թէ օտարինի դիւացմանն, այլ սեփականի դիւացմանը: Վերջինս է դաղափարաբանական ցուցանիշը հանրային հոգեբանութեան փոփոխութիւնների, որոնք ոչ այլ ինչ են, բայց եթէ հանրային-ընկերական կեցոյթից բխող երեւոյթներ: Հայ կրօնի պատմութեան մէջ էլ դեր է խաղացել դիւացումը իր երկու տեսակներով:

Մեր դիցաբանութեան մէջ օտարինի դիւացման հետաքրքրական օրինակներ են Բէլն ու Բարշամը: Ասորա-բաբելացիների մեծագոյն աստուածը — երկնքի ու արեգակի աստուածը — Բէլ (=Բաալ) ու Բարշամ (=Բաալ-Շամին) անունով՝ հին հայերէն ներկայանում է իբրեւ չար ու բռնակալ տիտան, աստուած, որի դէմ կռուի են ելնում հայրենի մեծագոյն աստուածները կամ դիւցազները, Հայկն ու Արամը: Միջին դարերում օտարինի դիւացման հիանալի նմուշներ են այն որակումները, որ տալիս են հայ դաւանաբանները մահմեդականութեան հիմնադրին-Մահմեդին ու մահմեդականութեան Մեսիային, այն է Մահդուն կամ Մեհդուն: Գրիգոր Տաթեւացու «Ընդդէմ Տաճկաց» հետաքրքրական գրուածքը Մահմեդին անուանում է կարապետ Նեռին, իսկ Մահդուն, որ ըստ մահմեդականների դեռ գալու է, Նեռն[1]:

---

[1] Բարգէն եպս. Կիւլէսէրեան, «Իսլամը հայ մատենագրութեան մէջ», «Հանդէս Ամսօրեայ», 1926, էջ 450. — «Եւ որ այժմ եկեալ է մոլար առաջնորդն ձեր, որ է կա-

Յատկապէս ուշագրաւ են անփականի դիւացման օրինակները մեզանում:

Ահա քաջ կամ քաջք բառը: Ոչ միայն քաջութիւնն էր համարւում հայոց մէջ ամենամեծ առաքինութիւն, այլ եւ մեծագոյն առաքինութիւնը կոչւում էր քաջութիւն: Հայոց աստուածներին ու դիւցազն արքաներին էր տրւում «քաջ» մակդիրը: Քաջ ոգիները կամ քաջքերն ամպրոպի ու կայծակի վիշապամարտ զինակիցներն էին, բարի ոգիներ, ինչպէս քրիստոնէական կրօնի մէջ՝ հրեշտակները: Քաջքերն էին բռնում, կապանաւորում վիշապազուններին ու դեւերին: Հիմնուելով նաեւ մի հին ձեռագիր բառարանի վրայ, որ գրում էր, թէ «քաջ է ոգի բառ ինքեան բարի», Մկրտիչ էմինը քաջերին կամ քաջքերին միանգամայն ճիշտ բնորոշում էր իբրեւ «բարի ոգիների, որոնք հակադրւում են դեւերին կամ չար ոգիներին»[1]: Սակայն երբ ժամանակները փոխւում են եւ քրիստոնէութեան մուտ գործելու հետեւանքով փոփոխւում են կրօնական–դիցաբանական հայեացքները, հեթանոսութեան բարի ոգի քաջքերը դիւանում են, եւ այս բառը կորցնելով իր լաւ իմաստը՝ դառնում է «չարք» կամ «չարունք» բառերի նոյնանիշ[2]:

բայցեւ „դեւերին"... „Մեռանին ի ձեռս դեւերին, որ է Մանղի էլ զաման-ն":

1 ЭМИН, 45:

2 Տարբեր տեսակէտ պաշտպանելով՝ քաջքերի մասին

Էմինն իբրեւ դիւացման օրինակ բերում է նաեւ Արուսեակ անունը կամ բառը: Նրա ասելով Արուսեակ (=Արուսի-ակ) բառը ոչ այլ ինչ է, բայց եթէ սանսկրիտներէն arushi կամ arusha բառը, որ իբրեւ յատուկ անուն գործածուելով նշանակում էր «առաւօտուայ փայլուն աստուածութիւն»: Երկնային մարմինների պաշտամունքի շրջանում փայլուն լուսատու Աստղիկը կամ Արուսեակը պաշտուել է իբրեւ բարի աստուած կամ աստուածուհի[1]: Բայց ահա գալիս է քրիստոնէութիւնը: Արուսեակն այլ եւս չէր կարող բարի ոգի համարուել. նա դիւանում է, եւ հայերն սկսում են Արուսեակ անուանել «դաւից թափած» հրեշտակին, սատանային, երկնավէժ սադայէլին[2]:

Վերջապէս յիշենք Սանդարամետի զարգացումը: Հայոց Սպանդարամետը զենդական Spenta armaitiŝը, պահլաւական Spanta-armatը, նոր պարսկական Sipandarmat — Ispandarmatն[3]: Սա երկրի ոգին էր, համա-

---

մանրամասն խօսել է Մ. Աբեղեանը. տեսէք Abeghian, 104—110 ու Աբեղեան, “Հայ ժող. առասպելները„, 370—376:

[1] Այս պաշտամունքի հետքը գտնում ենք հայ ժողովրդի արդի այն հաւատալիքի մէջ, թէ միայն Արուսեակ աստղի տեսքն է մեռցնում օձերին, Abeghian, 37:

[2] Эмин, 77, Ալիշան, “Հին հաւատք„, 111: Մի նմուշ Գր. Մագիստրոսից. “Չար ոչ գոյ է եւ ոչ գոյացեալ եւ ոչ ի գոյէ, եւ զխո՛րդ ի սատանայէ առեալ եղեալք, որ երբեմն Արիւսակն (sic) էր„: “Թղթերը„, Հ, “Առ Իբրահիմ ամիրայն վասն հաւատոց„, 181:

[3] Эмин, 35, Գելցեր, “Դիցաբանութիւն Հայոց„, „Բազմավէպ„, 1897, էջ 21—22, Hübschmann, “Arm.

պատասխանում էր յունաց Դիոնիսին եւ երկրագործ ժողովրդի մէջ անշուշտ ամենայարգի աստուածութիւններից մէկը պէտք է համարուէր: Հայաստանում քրիստոնէութեան ծաւալումն ազդեց Սանդարամետի բնոյթի վրայ էլ: Այս դէպքում էլ հինն ու վատը դարձաւ համանիշ: Կենատու մայր երկիրն, արգասաբեր Սանդարամետը դարձաւ մահահոտ անդունդ, սոսկալի դիւարան՝ չարքերով ու սատանաներով լի ստորեր-կրեայ աշխարհ, որը հակադրւում է լուսաշխարհին եւ կռւում երկնքի ու երկնայինների դէմ¹: Սանդարամետականը համազօր է դառնում սատանայականին, եւ սանդարամետական ասելիս շատ անգամ հասկացւում է հէնց ինքը Սատանան: «Եւ ահա կարծիս կասկածանաց մեզ եղեալ՝ յԱշտիշատայ դից դիւցազնական յարձակման, գուցէ Սանդարամետականին խզեալ կապանաց»..., Գր. Մագիստրոս, «Թղթերը», ԻԲ, «Առ վարդապետն Սարգիս», 66: Դիտելի է, որ սանդարամետ եզակու փոխարէն գործ է ածւում նաեւ սանդարամետք, ինչպէս որ ունենք դիք, քաջք, չարք, չարումնք, ալք, շիդարք: Այս յաճախ անեզական ձեւերն անշուշտ

Gr.„, 73—74, Ալիշան, "Հին հաւատք„, 307—312: Թ. Արծրունի Ա, գ, 28-ի աղաւաղուած խօսքը — "Երկիր պանդոկի Սպանդարամետ աստուծոյ է„ — ուղղւում է իսփանդարմատ — խսպանդարմատ փոփոխակով այսպէս. "Երկիր՝ պանդոկ խսպանդարամետ աստուծոյ է„:

¹ Эмин, 35:

ծայրայեղ բազմաղեպաշտական հայեացքի արտայայտութիւններ են։

Բերած օրինակներն ակներեւ ապացուցում են, որ հայ կրօնի պատմութեան մէջ գիւտացումն անուրանալի է։ Այս հաւաստելուց յետոյ մօտենանք մեր բուն նիւթին եւ տեսնենք, թէ արդեօք մեր կրակի աստուածները — Արտաւազդն ու Մհեր-Միհրը ենթարկուե՞լ են գիւտացման գործին, եւ եթէ այո՝ ի՞նչպէս։ Գիւտացման մանրամասն ուսումնասիրութիւնը մեր նպատակը չէ, բայց նիւթը թէկուզ թռուցիկ ամբողջացնելու միտումով հարկ ենք համարում մատնանշել անգամ գիւտացման մի քանի նմուշներ էլ՝ քրիստոնէական աղանդների գաղափարախօսութիւնից առնելով։ Այսպէս, Բ. դարի աղանդապետ Մարկիոնի մասին Եզնիկը գրում է. «Եւ այնչափ յանդգնեալ ստամբակութեան ոգւովն՝ մինչեւ ի պատգամացն Հոգւոյն քաղ հանել... եւ զՀին Կտակարանս ամենեւին ուրանալ, որպէս թէ յանզգամէ տուեալ իցեն եւ ոչ ի բարւոյ»։ (Եզնիկ, Դ, գ, 176, հմմտ. Рейнак, 115)։ Նոյնն իմանում ենք նաեւ Մանու հետեւողների, այն է՝ Մանիքեցոց մասին. «Ինչ վերաբերում է Հին Կտակարանին, — ասում է Ռէյնաքը, — ապա մանիքեցիք այն մերժում էին ամբողջովին։ Մովսէսն ու մարգարէները դեւեր էին։ Հրէից Աստուածը խաւարի իշխան էր միայն։» (Рейнак, 114—115)։ Հայ աղանդ-

ներից պօղիկեանների մասին նոյնը հաստատում է Գր. Մագիստրոսը. «Աւադիկ պօղիկեանքդ, որք ի Պօղոսէ Սամոստացւոյ զեղեալք... եւ ասեն. զՊօղոս սիրեմք եւ զՊետրոս անիծեմք, եւ Մովսէս զԱստուած ոչ եսես, այլ զսատանայ եւ ասեն արարիչ երկնի եւ երկրի զսատանայ»: («Թղթերը», կէ, «Պատասխանի թղթոյն կաթողիկոսին Ասորւոց», 161:) Նոյն այս մտայնութեան արտայայտութիւն են մեր «Նոր Թոնդրակեցոց» Հաւատարմատի խօսքերն էլ, որոնք ուղղուած են հայ լուսաւորչականների ու նմանների դէմ. «Ուրացեալ էք զսուրբ գործս Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եւ սրբազան առաքելոցն եւ էք հետեւող հօրն ձերոյ չարին, զոր (=որ) ետ ձեզ զօրէն իւր»: («The Key of Truth», Fred. Conybeare, Oxford, 1898, «Բանալի ճշմարտութեան», էջ 19, հմմտ. նաեւ 16—19:)

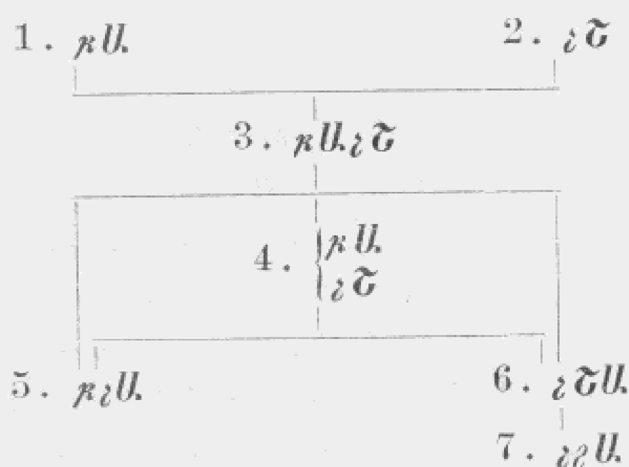
2.

Այս անգամ էլ սկսենք Արտաւազդից:

Ինչպէս գիտենք, Արտաւազդի գրոյցները բաժանւում են երեք հիմնական տարբերակի, որոնցից մէկում Արտաւազդ բարի է (Եզնիկ եւ Հարցմունք եւ պատասխանիք), երկրորդում՝ թէ բարի ու թէ չար (Խորենացի), իսկ երրորդում՝ բացառապէս չար՝ «շիդար» ածականով կամ Շիդար անունով (Վանական վարդապետ եւ այլք): Շիդարին

վերաբերող զրոյցները իւր հերթին կարելի է բաժանել երկու խմբի. սրանցից առաջինը կը լինի Արտաւազդի զրոյցների հենց նոր յիշած Վանականի ու այլոց տարբերակ, իսկ միւսը մի շատ կարեւոր փոփոխակ, որուն գլխաւոր հերոսը դիւական Շիդարն է, իսկ Արտաւազդը՝ նրա հայրը (Ոսկեփորիկ, Գրիգոր Խլաթեցու Յայսմաւուրք եւ այլն)[1]:

Եթէ պայմանաբար Եզնիկի տարբերակն անուանենք բԱ (բարի Արտաւազդ), Խորենացունը բչԱ (բարի ու չար Արտաւազդ), Վանականինը՝ չՇԱ (չար Շիդար-Արտաւազդ), Տաշեանի «Յուցակինը» չչԱ (չար կամ չիդար Արտաւազդ), իսկ մի ենթադրական տարբերակ՝ չՇ (չար Շիդար), ապա մեր կարծիքով այս զրոյցների զարգացումը ու միախառնումը կարելի է պատկերացնել այսպիսի ճիւղագրութեամբ:



[1] Այս վերջին տարբերակը տեսէք “Բազմավէպ„, Վենետիկ, 1877, էջ 276, “Բազմավէպ„, 1906, էջ 56—57

Ըստ այս ենթադրական ճիւղագրութեան՝ սկզբնապէս պէտք է եղած լինին բարի Արտաւազդի (Թ. 1) ու չար Շիդարի (Թ. 2) անկախ գրոյցներ: Այս գրոյցները միացել են եւ առաջ են եկել միացեալ փոփոխակներ, որոնցում բարի հերոսն Արտաւազդն է, իսկ չարը Շիդարը. Թ. 3ում սրանք ժամանակակից են եւ հաւանօրէն հակառակորդ, իսկ Թ. 4ում արդէն դարձել են հարազատներ. Արտաւազդը բարի հայրն է, իսկ Շիդարը՝ չար որդին: Վերջապէս գալիս են երեք խառն փոփոխակներ, որոնցից մէկում (Թ. 5) Արտաւազդը թէ չար է եւ թէ բարի (Շիդարը հանդէս չէ գալիս), միւսում՝ (Թ. 6) հերոսը չար է եւ կոչւում է Շիդար-Արտաւազդ, իսկ վերջինում (Թ. 7) Շիդար յատուկ անունը դարձել է հասարակ անուն կամ ածական եւ չար հերոսը կոչւում չիդար Արտաւազդ:

Մեր այս ենթադրական ճիւղագրութեան գլխաւոր կռուաններից մէկն այն համոզումն է, որ սկզբնապէս Շիդարը յատուկ անուն է եղել, ապա դարձել հասարակ անուն՝ դեւ, չար ոգի նշանակութեամբ եւ յետոյ միայն ստացել խենթ կամ խելագար բարի իմաստ[1]: Առաջին անգամ Գրիգոր Խալաթեանցն է 1896ին ընդունել, որ Շի-

---

(Ն. Անդրիկեան, “Քննութիւն մի Շիդարու վրայ„ յօդուածում) ու Халатьянц, II, 74—76:

դարի զրույցը եղել է նույն իսկ Խորենացու ժամանակ, և Շիդար անունը ենթադրաբար համեմատել է պարսկերէն շիդա բառի հետ, որ նշանակում է խելագար (Халатьянц, I 318—322): Տաս տարի յետոյ Վենետիկի Մխիթարեաններից Ներսէս Վ. Անդրիկեանը միաժամանակ երկու բացատրութիւն է տուել. նախ որ «Շիդար» բառը կարող է լինել արաբերէն շաթր բառը, որ նշանակում է անառակ, մոլեգին, և երկրորդ որ Շիդար անունը, եթէ հին է այս յորջորջումը, կարող է փոփոխակը լինել Տիրիթ–Արտաշէսի որդի Աշխադարի անուան («Բազմավէպ», Վենետիկ 1906, էջ 56—59): Վերջին բացատրութեան դէպքում ուրեմն բառի յաջորդական օղակներ պիտի եղած լինեն Աշխադար—Ախշադար—Շադար—Շիդար: Այս բացատրութիւնն ընդունում են Ստ. Կանայեանցն («Անյայտ գաւառներ Հին Հայաստանի», Վաղարշապատ 1914, էջ 52) ու Կ. Կոստանեանցը (Գրիգոր Մագիստրոսի «Թղթերը», 322): Մենք Շիդար անունն Աշխադարի հետ կապելն էլ համարում ենք ծայրայեղ պատմականացման հետևանք: Խնդրին դարձեալ պէտք է մօտենալ դիցաբանական ակնոցներով: Երբ Գրիգոր Մագիստրոսն «Աշտիշատայ դիւցազնական դիւական դից» կոչքին ու «Սանդարամետականի»—սատանայի մօտ դնում է շիդարներին՝ գրելով, թէ «շուայտական շիդարացն

չարս չամադադեալ չոհանան ի վերայ մեր («Թղթերը», ԻԲ, «Առ վարդապետն Սարգիս՝ աստղնորդ ուխտին Սեւանայ», 67), — ապա կասկած չի կարող լինել, որ ԺԱ. դարում ճիդարները չար ոգիներ էին համարում: Էջմիածնի ձեռագրատան (նոր) Թ. 582 ձեռագրի 125ա էջում կարդում ենք. «...ճիդարք եւ ճահապետք եւ մկչապք եւ քաջք», որից նույնպես երեւում է, որ ճիդարները չար ոգի էին համարում: Ըստ այմ ընդհանուր առմամբ հաստատւում է Ալիշանի կարծիքը («Ճիդարք. այսուք... դեւք էին». «Հին հաւատք», 219) եւ հերքում Անդրիկեանինը («Ճիդարը... յամենայն դէպս դեւ մը չէ». «Բազմավէպ», 1906, էջ 59): Ճիդար բառը յետագայում «դեւ» իմաստով լինում ածական՝ նույնանիշը դառնալով ժողովրդական «դիւոտ» բառին, որի յաջորդ առումն է արդէն «խելագար» իմաստը (Դիւոտ» բառը տեսէք Ամատունի, 145—166, Աճառեան, «Գաւառական Բառարան», 279): Ճիդար բառը Գր. Խլաթեցու Յայսմաւուրքի մէջ դարձել է Ճիքար, իսկ ժողովրդական բարբառներից մէկում՝ ճիքառ: Վերջին ձեւը գտնում ենք Ալաշկերտցոց մի առածի մէջ, որ անտեսուած է մնացել մինչեւ այժմ եւ որ հետեւեալն է.

«Յուշիկ քալեմ, կըսեն՝ կամկար,
Ճու-չուտ քալեմ, կըսեն՝ ճիթառ»:

Առածը մէջ բերող Աճառեանին ստոյգ յայտնի չէ բառի նշանակութիւնը, եւ նա տարակուսանքով (մի զոյգ հարցականով) բացատրում է. «խենթուկ կամ շտապո՞ղ?» (*«Գաւառական Բառարան»*, 828—829)։

Շիղար անուան կամ բառի վերոյիշեալ բացատրութիւններին մենք հակադրում ենք հետեւեալ ստուգաբանութիւնները։

Շիղարը կարող է լինել ասորաբաբելացոց Շամիրամ-Իշտարը կամ, որ նոյնն է, Kaukabta-*Աստղիկ-Իշտարը* (Эмин, 20—21, *«Դիցաբանութիւն Հայոց»*, *«Բազմավէպ»*, 1897, *էջ* 356 *ու Աբեղեան «Հայ ժող. առասպելները»*, 516—517)։ *Այս աստուածուհին Արայի առասպելի մէջ հայ դիւցազնին թշնամի է եւ չար, իսկ ժողովրդական վէպի մէջ արդէն յատուկ Զար մակդիրն է ստացել՝ կոչուելով Զար Աստղիկ (Կանայեանց, Սասմայ ծռեր վէպի երեք փոփոխակ, էջ ԻԳ)։ Իշտարը հեշտութեամբ կարող էր դառնալ Շիտար-Շիղար։ Միակ դժուարութիւնն այն է, որ մինչդեռ Իշտարը կին էր, Շիղարը տղամարդ է։ Սակայն հայ ժողովրդական վէպի գիտական ուսումնասիրութիւնը վաղուց լուծել է այս դժուարութիւնն՝ ապացուցելով, որ դիցաբանական ու վիպական էակների սեռափոխութիւնը հնարաւոր է եւ կայ մեր վէպի թէ հին ու թէ նոր փոփոխակների մէջ։ Աբեղեանը ցոյց է տուել, թէ Խորենացու Տար—*

րան–Տարօն տղան մեր վէպի այն տարբերակի մէջ, որ գտնում ենք արաբացի պատմագիր Էլ–Վակիդու (748—823 Ք. Յ.) մատեանում, դարձել է Տարուն անունով աղջիկ, որ Սասնոյ հարսն է: Կանայեանցն էլ իր հերթին ապացուցել է, որ հին Հայոց Աստղիկ դիցուհին ժողովրդական վէպի մէջ դարձել է Պարոն Աստղիկ Թագաւոր, իսկ Բիւզանդիոյ կայսր Յովհաննէս Զմշկիկը նոյն վէպի մէջ դարձել է Թագուհի՝ Զմշկիկ Սուլթան անունով («Սասմայ ծուեր վէպի երեք փոփոխակ», էջ ԻԳ—ԻԵ):

Բայց Ծիդար անունը կարելի է մի ուրիշ կերպ էլ ստուգաբանել: Պարսից ու Հայոց առասպելների մէջ չարութեան գլխաւոր մարմնացումն Աժդահակն է, որի անուան հնագոյն ձեւն է Աժի–Դահակ: Յայտնի է, որ հայերէնն ունի Աշդահակ (Խորենացի, Ա, իդ (իե), 73 ծ., Ա, իե (իզ), 74 ծ. եւ այլն, Թ. Արծրունի, Ա, ե, 36—38, Ա, ը, 54, Գ. Մաղխասրոս, «Թղթեր», ՀԵ, «Առ նոյն Մամիկոնեան», 216), որի հնագոյն ձեւը կը լինէր Աշիդահակ՝ Աժի–Դահակին համապատասխան: Այս ծանօթ է նաեւ աժդահար, որ մեր ժողովուրդը գործ է ածում աժդահա (=վիշապ) բառի փոխարէն: Ամատունի, 5 ունի «աժդահա, աժդահար (պարսկերէն էժտէրհա)», որի նշանակութիւն դնում է «վիթխարի, մեծ օձ կամ մարդ». նոյն տեղ բերուած է քաղուածք

Սրուանձտեանցի «Մանանայից». — «Կանա-նայ ի՞նչ, մէկ աժդահար դէվ մը պահէ»: «Էս մարթերք աժդահար են» (Կանայեանց, Սասմայ ծռեր վէպի երեք փոփոխակ», 108): «Մեզնում դեւ, վիշապ, աժդահա կամ աժդահար իրար հետ սերտ կապուած են» (Աբեղեան, «Հայ ժող. առասպելները», 348): Հմմտ. նաեւ Azdahar անունը (Justi, 54): Դիտելի է, որ ժողովրդի բերանում Արտաշատը հնչում է Արդաշար եւ Աստուած-Աստածն Աստուածածին բառի մէջ դարձել է Ասպարածին, Ասվարածին, Աստվարածին (Աճառեան, «Արմատական Բառարան», 580): Այս ձեւերի նմանութեամբ Աժդահակը կարող էր արտասանուել աԾԻԴԱՀաՐ, այս էլ արագարտասանութեամբ դառնալ Ծիդար (ապա Ծիդար կամ Ծիթար, Ծիթար ու Ծիթառ) ճիշտ այնպէս, ինչպէս ԹԱՆԱՀաՏի վանքի անունը դարձել է Թանադի վանք («Վիմական տարեգիր», 154, արձ. 1307 թ./a):

Մենք գերադասում ենք Ծիդար անուան ու բառի այս երկրորդ ստուգաբանութիւնը:

Մինչեւ այժմ մեր յիշած տարբերակների մէջ ամէնից շատ խօսուել է 1 բԱ ու 5 բշԱ փոփոխակների մասին: Ընդհանրապէս անուշադրութեան են մատնուած Ծիդարի գրոյցները, մինչդեռ առանց Արտաւազդի ու Ծիդարի գրոյցների յարաբերու-

թեան հարցը պարզելու անհնարին է ճիշտ գաղափար կազմել այս առասպելի զարգացման ու հետեւաբար նաեւ էութեան մասին: Յատկապէս անհրաժեշտ է շեշտել Թ. 4ի խիստ կարեւոր լինելը, մի տարբերակ, որի մէջ Արտաւազդը բարի հայրն է, իսկ Տիգրանը չար որդին: Մեր կարծիքով Թ. 4ը կարող է ելակէտ ու բանալի ծառայել Արտաւազդի ու Տիգրանի զրոյցների պարզաբանութեան համար:

Այս զրոյցների յաջորդականութեան մասին մեր գրականութեան մէջ երկու հակադիր կարծիք կայ: Սրանցից մէկի արտայայտիչն է Գր. Խալաթեանցն, ըստ որի առասպելի հնագոյն փոփոխակ պէտք է համարել հայկական Մեսիա բարի Արտաւազդի զրոյցը. չար Արտաւազդինը յետագայում է կազմուել քրիստոնէական մտապատկերների ազդեցութեամբ[1]: Միւս կարծիքի հեղինակը Մ. Աբեղեանն է, որի ասելով հնագոյն չար Արտաւազդի առասպելն է, բարի Արտաւազդինը յետոյ է ծագել եւ վերջում չարն ու բարին խառնուել են իրար: Աբեղեան, «Հայ ժող. վէպը», 354—376: Նկատենք, որ Արտաւազդի առասպելը քննելիս Աբեղեանը բոլորովին չի շօշափում Տիգրանի հարցը, եւ այս հանգամանքը միակողմանի է դարձնում նրա վերլուծութիւնը: Ինչ վերաբերում է Ստ. Կանայեանցին, ապա պէտք է ասել, որ

1 Халатьянц, I, 316.

սա թէեւ թռուցիկ խօսում է Ծիղարի մասին, բայց Արտաւազդի ու Ծիղարի գրույցների առընչութեան կամ թէ բարի ու չար դիւցազների առասպելների յաջորդականութեան հարցը չէ դնում: Կանայեանցի կարծիքով Արտաւազդի ու Ծիղարի գրույցները նման լինելով՝ ազդել են իրար եւ շփոթուել, իսկ մասնաւորապէս Արտաւազդի բնաւորութեան երկուութիւնը բացատրւում է նրանով, որ առասպելը պահել է յիշողութիւններ թէ բարի հայ Արտաւազդների ու թէ չար-դեւ մար Արտաւազդների մասին («Անյայտ դաստաներ Հին Հայաստանի», 52 ու 119):

Ինչպէս երեւաց արդէն գրույցների մեր կազմած ճիւղագրութիւնից, այս կէտում մենք համաձայն ենք Խալաթեանցի կարծիքին. հնագոյնը պիտի համարել բարի Արտաւազդի առասպելը. դիւցազման հետեւանքով է, որ կրակի աստուած Արտաւազդը դարձել է չար Արտաւազդ:

Վէճի լուծմանը շատ նպաստում է Աբեղեանի այն ճիշտ բանաձեւը, թէ «մեր Արտաւազդի առասպելը նոյնն է, ինչ որ Մհերի առասպելը»[1]: Եթէ Արտաւազդ = Մհեր (ու Ամիրան), իսկ Մհեր (ու Ամիրան) = Միհր-Միթրա, իսկ վերջինս միայն ու միայն բարի

---

[1] Աբեղեան, «Հայ ժող. առասպելները», 366:

աւարտուած է, ապա տարակոյս չկայ, որ սկզբնական Արտաւազդը բարի աւարտուած կամ դիւցազն է եղել: Եթէ մենք նկատի առնենք նաեւ այն ժամանակագրական կարգը, որով հանդէս են եկել Արտաւազդի առասպելի տարբերակները մեր գրականութեան մէջ, ապա կընկատենք այն ուշագրաւ երեւոյթը, որ քանի գնում ենք դէպի հին դարերն, այնքան դրոյցի հերոսը բարի բնաւորութիւն ունի, քանի մօտենում ենք յետնագոյն դարերին, հերոսը չարանում է եւ դառնում անխառն դիւական, իսկ արանքում նա թէ բարի է ու թէ չար: Առասպելի փոփոխակների այսպիսի կանոնաւոր յաջորդականութիւնը չի կարելի դրանցման պատահականութիւն համարել: Այս յաջորդականութիւնը հլու հետեւում է դիւացման զարգացման:

Առասպելի հնագոյն տարբերակը Եզնիկի պատմածն է: Յետնագոյնները Շիդար կամ չիդար Արտաւազդի փոփոխակներն են: Միջին տեղը բռնում է Խորենացու տարբերակը, որի հետաքրքրականութիւնը մեծանում է նրանով, որ սրա մէջ գտնում ենք փոխանցման հանգոյցը՝ գրուած տաղաչափօրէն.

Ահա դիւացման լակոնական ելակէտը:

«Վիշապազունք գողացան զմանուկն
Արտաւազդ եւ դեւ փոխանակ եդին»:[1]

---

1 Խորենացի, Բ, կա, 192:

ժողովրդական ստեղծագործութիւնը յետին թուով սրբագրում է առասպելը: Վիշապամարտ Արտաշէսի զաւակը չէր կարող վիշապամարտ չլինել կամ դեւ լինել. իսկական Արտաւազդը, բարի դիւցազն Արտաւազդը գողացուած է. վիշապազունները նրան փախցրել են. նա գերի է դեւաստանում. նա կարող է եւ պէտք է ազատուի: Վիշապամարտ Արտաշէսի պալատում մեծացած եւ «ի ծննդենէ մոլեալ» արքայազնը բարի հօր զաւակը չէ, այլ տեղը դրած վիշապազն: Արեւամանուկին փոխարինել է դիւամանուկը: Սա՛ է, որ նախանձում է Արտաշէսին: «Զմանէ՛ երգիչքն Գողթան առասպելաբանեն այսպէս, եթէ՝

«Ի մահուանն | Արտաշիսի | կոտորածք | լինէին
Դժուարի | Արտաւազդ | առնլով | ցհայրն.
Մինչ | դու | գնացեր
Եւ զերկիրս | ամենայն | ընդ քեզ | տարար
Ես | աւերակացս | որպէս | թագաւորեմ:»[1]

---

1 Խորենացի, Բ, կա, 191—192. “Ի մահուանն Արտաշիսի բազում կոտորածք լինէին ըստ օրինի հեթանոսաց. դժուարի, ասեն, Արտաւազդ առնլով ցհայրն„: Նետում ենք ընդգծած բառերը: Ենթադրելով, որ պատմածից արդէն յայտնի կը լինէր, թէ խօսքն Արտաշէսի մասին է, կարելի է հանել “Արտաշիսի„ բառը՝ թողնելով տողի մէջ “բազում„-ը: Այս դէպքում վէպի տողը կը լինի հետեւեալը.

“Ի մահուա | նըն բազում | կոտորածք | լինէին„...

Այս դիւամանուկ Արտաւազդին է անիծում վիշապամարտ հայրն՝ օգնութեան կանչելով իր մարտակից ու տարեքով իրեն հարազատ բարի ոգիներին—քաջքերին.

«Դու յորս հեծցիս յԱզատն ի վեր ի Մասիս,
Զքեզ կալցին քաջք տարցեն յԱզատն ի վեր ի Մասիս,
Անդ կայցես եւ զլոյս մի տեսցես»:[1]

Շարունակութեան մէջ հերոսի բոլոր գծերը գիտական են կատարելապէս: Միակ հետքը, որ մնացել է բարի Արտաւազդի զրոյցից, որսական կենդանիների–շների ներկայութիւնն է: Դարբինների դերը համապատասխանեցրած է առասպելի նոր ոգուն. ինչպէս Զեւսի կամակատար դարբին Հեփեստոսը յունաց առասպելում կամ Հրուդենին օգնող Կաւէ դարբինը պարսից առասպելի մէջ, հայ դարբիններն էլ, իբրեւ հրապաշտօն ու հրագործ էակներ, անշուշտ բարի աստծու—լոյսի, ամպրոպի ու կրակի աստծու կողմը պիտի պահեն ընդդէմ դիւացած հերոսի, ուստի եւ «բախեն զսալն, զի զօրասցին շղթայքն Արտաւազդայ»:

Տրամաբանօրէն փոխւում է Արտաւազդի երկրորդ ու վերջին եւոյթի բնոյթն էլ: Նա, որի մասին ցաւելով ասում էին,

¹ Խորենացի, Բ, կա. 192:

թէ «արգելեալ է ի դիւաց» եւ տենչանքով, ցնծութեամբ ու «ի յոյս կապեալք» վիպերգում, թէ «ելանելոց է եւ ունելոց զաշխարհս», այժմ առասպելաբանում է, թէ շղթայուած է քաջերից, «արգելեալ կայ յայրի միում՝ կապեալ երկաթի շղթայիւք (յիշենք, որ երկաթը չարխափան է)... ջանայ ելանել եւ առնել վախճան աշխարհի»[1]:

Դիւացումը կատարեալ է: Վիշապահայր Արգաւանի կատաղի թշնամին եղել է չարութեան ահռելի մարմնացում, գլխաւոր վիշապ: Հայկական Հրուգինը դարձել է քաջերից շղթայուած անմեռ Աժդահակ:

3.

Ակներեւ է Մհերի էլ դիւացումը:

Արդի ժողովրդական վէպի մէջ Մհերի բնաւորութեան երկուութիւնը վաղուց մատնանշել է Աբեղեանը: Սրա կարծիքով Մհերը նոյն իսկ աւելի չար է, քան բարի... բնաւորութեամբ դիւական. առասպելի հնագոյն ձեւը դիւական Մհերի առասպելն է, որի մէջ ժամանակի ընթացքում մտել են բարի դիւցազնի արարքներ ու գծեր. սրա հետեւանքով էլ սկզբնապէս չար Մհերը դիւցազնացել է եւ դարձել ժողովրդին սիրելի Դաւթի որդին[2]: Այսպէս ասած՝ Աբե-

[1] Խորենացի, Բ, կա, 192:
[2] "Հայ ժող. առասպելները", 359—360:

վեանի կարծիքով ինչպէս Արտաւազդի առասպելի, այնպէս եւ Մհերի զրոյցի մէջ կատարուել է ոչ թէ դիւացում, այլ ապադիւացում:

Կրօնների ու դիցաբանութեան պատմութեան մէջ ապադիւացումը նոյնքան հնարաւոր երեւոյթ է, որքան եւ դիւացումը, սակայն այս a priori հնարաւորութիւնը դեռ չէ ապացուցում ներկայ թանձրացեալ դէպքում, թէ Մհերի բնաւորութիւնն ուշ ժամանակներում է դիւական դարձել: Ինչպէս որ Արտաւազդի առասպելի ուսումնասիրութեան ժամանակ Աբեղեանի միակողմանութիւնն առաջ էր գալիս հանգամանքից, որ բանասէրն անտեսում էր Շիզարի զրոյցներն, այնպէս էլ այս դէպքում նրա սխալները բղխում են այն պարագայից, որ նա մտահան է անում Միհրի առասպելն ամբողջովին եւ չի կռահում Միհր, ու Ամիրան անունների ստուգաբանական կապակցութիւնը: Այս անունների ստուգաբանութիւնը, Միհրի առասպելը Կովկասեան զրոյցների հետ համեմատելը եւ «Մհերի դրան» ու Dar-i-Mihr-ի առնչութիւնը միանգամից կը լուսաւորէր տեսարանը, եւ կ'երեւար, որ անհնարին է ժխտել Միհրի առասպելի ու Կովկասեան դիւցազների զրոյցների ընդհանուր ու էական նմանութիւնը: Մանաւանդ այն րոպէից, երբ յայտնի դառնար, թէ մեր Մհերը ոչ այլ ոք է, բայց եթէ հուր-արեւ Միհրը, կը լուծուէր նաեւ

այն հարցը, թէ որն է սկզբնական առաս-պելը — դիւցազո՞ւն Մհերինը, թէ՞ դիւա-կան Մհերինը, եւ թէ արդեօք կատարուել է դիւացո՞ւմ, թէ՞ ապադիւացում: Պարսից առասպելի մէջ Միթրան սկզբից մինչեւ վերջ լոյսի ու բարու Աստուած է. խաւա-րային ու դիւական գծեր նրա մէջ չկան բնաւ: Եթէ Մհերը Միհրն է, եւ սրա զրոյցը մեր վէպի մէջ մտել է իրանական կրօնի զօ-րեղ ազդեցութեամբ, ապա երբ վէպն այդ դիւցազնին օժտում է դիւական գծերով, պէտք է ընդունել, որ այս դիւական գծերը յետոյ են մտել, քանի որ յայտնի է, թէ սրանք չկային հաւատալիքի ակունքում: Սկզբնապէս դեւ Միհրը (= դեւ Մհեր) նոյնքան անընդունելի մի գաղափար է, որ-քան խաւարակուռ արեւը:

Այնուհետեւ. ժողովրդական վէպի մէջ ուշագրաւ է այն, որ Մեծ Մհերը միանգա-մայն անխառն բարի դիւցազն է, չունի դիւական ոչ մի գիծ. նա գաղափարական է, ինչպէս հրէից Սամսոնը, յունաց Հերա-կլէսն[1] ու վրաց Ամիրանը: Իսկ մեզ յայտնի է ոչ միայն Կանայեանից, այլ եւ Աբեղեա-նից, որ Առիւծաձեւ Մհերի ու Պստիկ Մհերի զրոյցները իրապէս միեւնոյն զրոյցի տար-բեր գլուխներն են լոկ եւ ուրեմն վէպի մէջ երկու Մհերի փոխարէն սկզբում եղել է մէկ Մհեր, որի երկճեղքուելով առաջ են եկել

1 Հմմտ. Աբեղեան, «Հայ ժող. վէպը», 171:

Մեծ Մհերն ու Մհերիկը[1]: Արդ, եթէ Մհերի տապալելի հնագոյն վարիանտը դեռ Մհերի տապալելն է, ինչպէս պէտք է բացատրել այն իրողութիւնը, որ պապն — Առիւծաձեւ Մհերն անխառն քարի դիւցազն է եւ թոռը — Պատիկ Մհերն է միայն բնաւորութեան երկուութեամբ օժտուած: Մենք կարծում ենք, որ եթէ սկզբնական միակ Մհերն անխառն քարի դիւցազն չլինէր, նրա երկճեղքուելուց յետոյ նրա կտորներից մէկը չէր կարող անխառն քարի դիւցազն ներկայանալ: Մնում է ընդունել, որ ինչպէս որ Արտաւազդի ու Տիգրանի զրոյցների փոփոխակների երեւան գալու ժամանակագրական յաջորդականութիւնը զուգահեռ է ընթացել տապալելի դիւցազման զարգացման, այնպէս էլ երբ մէկը՝ նախ պապին — Առիւծաձեւ Մհերին անխառն քարի բնաւորութիւն է տուել եւ թոռին — Պատիկ Մհերին է օժտել բնաւորութեան երկուութեամբ, թէ քարի ու թէ չար գծերով, — ապա ժողովրդական ստեղծագործութիւնը սերունդների յաջորդականութեան այսպիսի կարգով հաւատարիմ է մնացել պատմական զարգացմանը՝ համընթաց չարժուելով դիւցազման զարգացման հետ:

Մհերի քարայրումն է Զարխ-ի Ցայակը, Ճակատագրի ակը, Բախտանիւը:

---

[1] Կանայեանց. "Ջոջանց տան պատմականը", 45 ու Աբեղեան, "Հայ ժող. վէպը", 170:

«Հոն աշխարհի ոսկին կուտուած է»: Մհերի «քեարէն ճրագի բուխ կըլնը»: Վերջապէս Մհերն, այն բանտարկեալը, որ կապուած էր մնալու մինչեւ աշխարհի վերջը, դուրս է թողնում գրօսանքի (վիշապաքաղութեան դարերում ի՞նչպէս կարելից վերաբերմունք դէպի ահռելի կոլանաւորը...) եւ դուրս է թողնում հենց այն գիշերը, որ ժողովրդական հաւատալիքի ու երեւակայութեան կախարդիչ թարգման բանաստեղծը երգել է այնքան գունագեղ.

«Համբարձման գիշեր, էն դիւթիչ գիշեր,
Կայ հրաշալի մի դիւթիչ վայրկեան...
Բացւում են ոսկի երկնքի դռներ,
Ներքեւ պապանձւում, լռում ամէն բան...
Այն վեհ վայրկեանին չքնաղ գիշերի՝
Երկնքի անհուն, հեռու խորքերից
...Աստղերը թռած իրար են գալիս,
Գալիս կարօտով մի հեղ համբուրւում
Աշխարհքից հեռո՜ւ, լազուր կամա-
րում...[1]»

Այս միջավայրում ու պայմաններում է, որ «Մհէր էն քարից կ՚ըլլայ, աշխար կաչքէ»: Այս դիւթական շրջանակի մէջ դրած դիւցազնը շատ հեռու է դիւական հերոսի խաւարապատ վիճակից: Քարից ելնող ու ամէն տարի աշխարհն աչքով ձիաւոր Մհերն աւելի շատ պահապան ոգին է, որ

[1] Թումանեան, "Բանաստեղծութիւններ", 127:

դիւթիչ ու չքնաղ գիշերը շրջում է սարար-շաւ՝ երկրին հսկելու: Սա՝ ո՛ւր, Աժդահակն՝ ո՛ւր: Այս Մհերն աւելի շուտ յիշեցնում է գերման աւանդութեան հերոսին, որ մնացած է քարայրում եւ ահեղ ժամին զէնք ու զրահով դուրս է գալու չարիքի ու չարերի դէմ կռուելու:

Մհերի զրոյցի ամբողջական քննութիւնը երեւան է հանում առասպելի լուսափայլ խորքն ու դիւցազնի հրեղէն դիմագծերը, որոնք ներդաշնակ են իրար: Սակայն այս չէ խանգարում, որ նկատենք այն հետքերը, որ զրոյցի ու հերոսի վրայ դրել է դիւացումը: Դիւացման այս հետքերն անհամերաշխ են դիւցազնական տոհմավէպի ոգուն ու հերոսի հին տարբերքին եւ, իբրեւ այսպիսիք, մատնում են այն իրողութիւնը, որ Մհերի մէջ դիւական գծերը յետոյ են աւելացրած: Սակայն եւ այնպէս փաստ է, որ սրանք կան զրոյցի մէջ եւ սրանք են, որ երկուութիւն են տուել դիւցազնի բնաւորութեանը:

Մհերը կռւում է հօր հետ, նախանձում է հօրը, հայրն անիծում է նրան... Եւ Մհերը փակւում է քարայրի մէջ մինչեւ աշխարհի վերջը... Նա պիտի ելնէ եւ կոտորում անելով աշխարհն աւերէ[1]:

Այսքանից արդէն պարզ երեւում է Մհերի չար բնաւորութիւնը: Այն փաստը,

---

[1] Աբեղեան, “Հայ ժող. առասպելները„, 359—360:

որ նա կռւում է դիւամարտ հօր անիծւում է ամպրոպային դիւցազնի կողմից, բնորոշում է նրան իբրեւ դիւական հերոսի: Սակայն կարելի է բերել մի շատ համոզիչ ապացոյց էլ, որից կ՚երեւայ, թէ դիւցազման հետեւանքով Մհերը ոչ միայն չար բնոյթ է ստանում, այլ եւ ներկայանում է խակական աստուածամարտ: Զրոյցի փոփոխակներից մէկի մէջ գտնում ենք հետեւեալ մեծարժէք հատուածը:

«Աստուած եօթ ձիաւոր խրեշտակ ճամխեց խէտ Մհէրին կռվելու. կէս օրվնէ չում իրիկուն կռվան. Մհեր թուրն կէծակին կթալէր, խրեշտակներուն չէր բռնի, ամայ խրեշտակներն Մհէրին շատ չարչարեցին: Մհէր աչք դեխ էրկինք վերայ, Աստուծմէ խնդրեց, որ ուր ողորմութնի դուռ բանայ վէր Մհէրին: Աչք դարձուց վեր երկրին, տէսաւ, որ Ակռավու քեարի տակ խասեր ի· էն տեղ քեար դռան պէս բացուաւ, Մհէրն մէչ մտաւ, մնաց էն տեղ:

Կէօ հալա էն տեղն ի...»[1]:

Այստեղ էլ դիւցազնը հասնում է իր գագաթնակէտին, եւ հուր արեւ Մհեր-Միհրը, որ ծնուել էր վէմից եւ փակուած էր մնում քարաժայռի մէջ՝ դարերի վերջում իբրեւ գինավառ ու հեծեալ դիւամարտ եւ իբրեւ ազատարար Մեսիա հանդէս գա-

---

1 Ղանալեանց, “Սասմայ ծռեր վէպի երեք փոփոխակ„, 35:

լու համար, դառնում է խաւարի մարմնացում, մի աստուածամարտ չարագեւ, որ փակուած է Ակոռու քարի մէջ իբրեւ «զԲիւրասպի ի լեառն Դարաւանդ կամ զմեր Արտաւազդ ի ծայրս Այրարատայ ի Մասիքոհն...»[1] :

[1] Գր. Մագիստրոսի "Թղթերը", ԼԶ. "առ Հնձացին Գրիգոր աբեղայ", 90—91: Գալով վրացական դիւցազնին, պէտք է ասել, որ Ամիրանն էլ է դիւցազման զարգացման ենթարկուել: Նրա բնաւորութեան երկուութեան աւելի վաղ է նշել Ա. Խախանովը 1895 թուականին, քան մեր ուսումնասիրողները Արտաւազդին կամ Մհերին: "Ի դէմս Ամիրանի այս զոյգի, — ասում է Խախանովը, — մենք ունենք երկու շերտաւորում, որոնցից մէկի համաձայն Ամիրանը բարու աստուածն է, իսկ ըստ միւսի՝ չարագեւ է: Ամիրանը ջնջում է դեւերին, կռւում է երկինքի դէմ նրա համար, որ աշխարհիս երեսին ամէն ինչ արդար ու կատարեալ չէ, ձգտում է կաթով շաղախուած ու ոչ թէ արիւնով հունցած հաց տալու մարդկանց... Միւս կողմից՝ Ամիրանի անձի հետ զուգորդուած է կռիւն ընդդէմ Աստծու, Յիսուսի Քրիստոսի: Ամիրանը ցանկանում է բնաջնջել մարդկանց... Նա ըմբոստանում է նոյն իսկ Աստծու դէմ եւ նրա հետ մրցել է սկսում, որի հետեւանքով շղթայուած է երկաթէ ցցից եւ մի ահագին սար շուռ է տուած նրա վրայ... Վրաց հեթանոսական կրօնի մէջ չարի Աստուածը պակասում է, այս թերին կարող է լցնել Ամիրանը" (Хаханов, 42): Վրացի բանասէրի այս վերջին կարծիքն, ի հարկէ, լոկ թիւրիմացութեան արդիւնք է, որովհետեւ վրաց հեթանոսական կրօնի մէջ Ամիրան-Մհերը միայն բարի աստծու բնոյթ կարող էր ունենալ, եւ նրա նկարագիրը փոխուել է ազդեցութեամբ քրիստոնէական կրօնի, որն առասպելի մէջ իբրեւ գործող անձեր մտցրել է իր Աստծուն ու նոյն իսկ Յիսուսին:

Մի երկու խօսք էլ վրաց Արտաւազդի մասին: Մեր հարեւան ժողովրդի դիցաբանական զոյգերի մէջ մոռացուել է առասպելն Արտաւազդի, որի պաշտամունքը միջազգային ծաւալ ունէր Առաջաւոր Ասիայում: Սակայն

4.

Մենք տեսանք, որ Միհրայի հայ փոփոխակներն — Արտաւազդն ու Մհերն — անկասկածելի դիւացման ենթարկուելով վերջ ի վերջոյ դարձել են չար Արտաւազդ ու անիծեալ Մհեր։ Արդ, հարց է ծագում, թէ արդեօք մեր գրականութեան մէջ չկայ մի որեւէ, թէկուզ փոքրիկ, թռուցիկ, բայց անմիջական ապացոյց, որ վկայէր, թէ ոչ միայն Արտաւազդի ու Մհերի, այլ եւ հենց իւր, լուսաւոր Միհրի հաւատալիքը փոխուել էր, վերածուել չար Միհրի գաղափարի, որի հետեւանքով Միհր անունը դարձել էր մի ծանր նախատական անուն կամ մակդիր, ինչպիսիք են հայոց մէջ Կայէնը, Յուդան, Յուլիանոսը, Լենկ-Թե-

---

վրաց ժողովրդական բանահիւսութիւնը պահել է յուշիկներ, որոնք ցոյց են տալիս, թէ այստեղ էլ է եղել Արտաւազդի հաւատալիքն ու առասպելը։ Մինչեւ այժմ չեն գտնուած հետքեր վրաց բարի Արտաւազդի մասին, բացի վրաց բառարանների այն ցուցմունքից, ըստ որի «արտաւազ-ի» կամ «արտաւազի» նշանակում է «կախարդների գլխաւոր», «հմայների պետ» (Նախապէս ղարբին, քուրմ?)։ Ուրեմն որոշակի են դիւացած Արտաւազդի յիշատակները։ Վրաստանի որոշ գաւառներում, ինչպէս ցոյց է տալիս Վուկոլ Բերիձէի գաւառական բառարանը, «արտաւազի» (= Արտաւազ, Արտաւազ-Արտաւազդ) բառը դարձել է հասարակ գոյական եւ նշանակում է «սատանայ, պոչաւոր»։ Նոյն Բերիձէի ասելով, երբ իմերցիներն ու ռաճիցիները յանդիմանում են իրենց անզգամ երեխաներին, ասում են. «Օ՜ չէն Արտաւազօ», այսինքն «Ա՜յ դու Արտաւազդ», ճիշդ այնպէս, ինչպէս հայերը նման դէպքերում ասում են. «Ա՜յ դու Զար-Յուլիանոս» (Բանբեր ՀԳԻ. Ա—Բ, 95)։

մուրը կամ, աւելի յարմար օրինակ, վրաց մէջ Արտաւազդը:

Բարեբախտաբար կայ, եւ այս ապացոյցը տալիս է Թովմայ Արծրունին:

Սա իր «Պատմութեան» Գ. դպրութեան, Իէ. գլխում («Վասն սքանչելեացն, որ ցուցաւ յՈստանն Ռշտունեաց յամս զօրավարութեան Գագկայ») նկարագրում է մի դէպք, որ կատարուել է Գագիկ Ապումրուան Արծրունու սպանութեան (895—879) ու Սարգիս-Աշոտ Արծրունու մահուան (904—907) արանքում ընկած ժամանակամիջոցում[1]: Պատմած դէպքը մի սովորական խաչագողութիւն է: Մի նեստորական՝ յուսամուտից ծածուկ մտնում է Ոստանի եկեղեցին, գողանում «քառածրագիծ փայտին հիւսնեալ» ու «արծաթեղինաւն արտաքուստ պատեալ» խաչը եւ փախչում. ճանապարհին այլահարւում է, գլորւում լեռան զառիվայրից եւ ջախջախուելով մեռնում: Մի սովորական պատմութիւն, որ ինքն ըստ ինքեան առանձին հետաքրքրականութիւն չունի:

Բայց ահա տեսէք, թէ ինչ բառերով է բնորոշում պատմագիրը խաչագողին:

«Նոր ոմն Նարուղարդան կամ Զամրի՝ յայտնեալ ի յաղանդոյն Նեստորի, երեք

1 Թուականների ստուգումը տեսէք մեր "Պարծեցեալ Շապուհը" յօդուածում ("Բանբեր Հայաստանի Գիտական Ինստիտուտի", Ա—Բ, 250—251):

թշուառեան փառաշուէր, ՎԱՏՄԻՐՀ, պապահութեան չարիս ախտացեալ[1]»։

Այս «վատմիրհ» բառը, իբրեւ նորագիւտ բառ, առաջին անգամ մատնանշել է Հր. Աճառեանը եւ բացատրել է իբրեւ կողքին գրուած «փառաշուէր» բառին հոմանիշ[2]։ Այս բացատրութիւնը ճիշտ է, բայց մօտաւորապէս։ Բառի իսկական իմաստի մասին մեզ գաղափար է տալիս նրա կազմութիւնը։ Կասկած չի կարող լինել որ «վատմիրհ»ը, եթէ մէկ բառ ընդունենք այս, կազմուած է «վատ» ածականից ու Միրհ յատուկ անունից, որ, ինչպէս տեսել ենք, Միհր անուան փոփոխակներից մէկն է իսկ։

Պատմագիրը հայհոյում է խաչապաշտին՝ ոչ միայն Հին Կտակարանի չարագործների — Նաբուզարդանի ու Զամբրու — անունները տալով, ոչ միայն այնպիսի խորանարդ նախատական մակդիր կպցնելով, որպիսին է «երեք—թշուառեան փառաշուէր»ն, այլ եւ գագաթնակէտին հանելով՝ ամենից անարգական որակումն է տալիս՝ նրան անուանելով «վատ Միհր»։

Հիմք չկայ պնդելու, թէ այս «վատ Միհրը» պատմագրի՝ նախատական բառեր

---

1 Արծրունի, Գ, ԻԷ, 244. Հմմտ. նաեւ նոյնի 2-րդ ծանօթութիւնը, որ նշում է, թէ մի այլ ձեռագիր ունի "վատամիրհ" ընթերցուածը։

2 Հրաչեայ Աճառեան, "Հայերէն նոր բառեր հին մատենագրութեան մէջ", Վենետիկ, 1913, էջ 208։

ստեղծելու հնարաւորութեան արգասիք է։ Ճիշտ է, Արծրունին ծանօթ լինելով օտար ու հայ դիցաբանութեանը՝ կարող էր այս կամ այն հեթանոսական աստծու կամ էակի անունը տալ այս կամ այն յարմար առթիւ, բայց նա ինչո՞ւ այս դէպքում պէտք է յիշէր անպայման Միհրին եւ ոչ թէ, օրինակ, Զրուանի փորը ծակող Արհմնին եւ կամ Բէլին եւ կամ յարդգողներից մէկն ու մէկին — Վահագնին կամ Բարշամին եւ այլն։ Ի՞նչ անմիջական սերտ կապ կայ խաչագողութեան ու Միհրի միջեւ, որ պատմագիրը գաղափարների զուգորդութեամբ մտաբերէր Միհրի անունը։

Այսպիսի կապ չկայ։

Մնում է ընդունել, որ այն դարերում այսպիսի նախատական բառ ու ասութիւն կար արդէն հայ ժողովրդի մէջ, ինչպէս որ այժմ կայ Վրաց մէջ (Արտաւազդ) ու մեզանում (Կայէն, Յուդա, Յուլիանոս, Լենկթեմուր), եւ պատմագիրը ժողովրդից լսելով գործ է ածել այս յարմար առթիւ։

Նուիրական անունը նախատական է դառնում, երբ անուան հետ կապուած հաւատալիքը կորցրել է իր հմայքը։ Թովմայ Արծրունու գործածած այս «վատ Միհր» դարձուածքը մի զօրաւոր ապացոյց է, որ հաստատում է Միհրի դիւացման մեր ընտա–րանը։

Զ.

ՄԻՀՐ — ՆԵՐՈՆ

1.

Միհր անուան, սրա երկու կարգ փոփոխակների, հուր-արեւի աստծու հաւատալիքի ու նրա դիւացման հարցերն ուսումնասիրելուց յետոյ մենք կարող ենք մի նոր, հինգերորդ հարցի ձեռնարկել, այն է՝ քննել ստուգաբանութիւնը չար ոգիների աշխարհից մի ճակի անուան, որ ծանօթ է Նեռ կամ Նեռն անունով:

Ինչպէս յայտնի է, Նեռն անունն առաջին անգամ ստուգաբանել են Վենետիկի Մխիթարեանները, որոնց կարծիքով այս բառը կամ անունը ծագել է Ներոն բառից: ինչպէս որ Կեսարի անունը շատ ժողովուրդների մէջ ստացել է կայսր բառի իմաստ, այնպէս էլ քրիստոնեաներին հալածող Ներոնի անունն ստացել է քրիստոնէութեան ու Քրիստոսին հակառակող գլխաւոր չար ոգու կամ գազանի իմաստ. այստեղից էլ հայերը սովորել են Դերաքրիստոս կամ Անտիքրիստոս ասելու փոխարէն ասել Ներոն կամ, որ նոյնն է, Նեռն:

Տասնեակ տարիներ յետոյ, 1895 թուականին, դարձեալ Վենետիկի Մխիթարեաններից Ղեւոնդ Ալիշանը կրկին վերադառնալով Նեռի հարցին՝ «Հայոց հին հաւատքի» մէջ գրել է.

«Սա նշանակէ զԴերաքրիստոս. Թէ ոչ դեւ, այլ դիւաշունչ անձ մի, որ պիտի գայ նախ քան զկատարածն աշխարհի՝ խաբել զմարդիկ եւ զինքն Քրիստոս կարծեցնել. ինչպէս արդէն եկած են այնպիսի խաբեբայ Նեռինք, կ'ըսէ Յովհաննէս աւետարանիչ, որոյ գրուածոց մէջ միայն յիշուի սա եւ յոմանց անուանն մերձաւորութենէն կարծուեցաւ Ներոն կայսրն: ...Այս անուամբ չար ոգի մի ճանչուած պիտի ըլլայ առ Հայս հին ատեն, եւ մեր Թարգմանիչք այնով կոչած են զԴերաքրիստոսն, որպէս կոչեն ուրիշ ազգք եւ լեզուք եւ մերին նման անուն չունին: Զար ոգւոյ նշանակութիւնն գուշակուի եւ միջին դարուց վարդապետի մի՝ չարագործ մարդկան համար Նեռնագործ ըսելէն: Օտարաց մէջ այս անուան նմանութիւն մի գտնուի հիւսիսային գերմանացւոց՝ Նոռն — Nornes... Նոր հետաքննիչք բեւեռագրաց համարին Նեռ անուն մի կարդալ իբրեւ դժոխական չաստուած մի: Բայց զատոնք բաւական չեմք համարիր մեր Նեռն անունը ստուգ ձրանելու[1]»:

Ալիշանի հետաքրքրական տողերից մեր աչքում ուշագրաւ է այն, որ նա այնքան էլ չի փաստում Նեռն=Ներոն զուգադրութեանը («յոմանց կարծեցաւ Ներոն կայսր») եւ ընդհանրապէս իր ձեռքի տակ եղած

[1] Ալիշան «Հին հաւատք», 230—233:

տուեալները բաւական չէ համարում «մեր Նեռն անունն ստուգաբանելու»։

Ալիշանից մի տասնամեակ յետոյ նոյն բառի ստուգաբանութեանը ձեռք է զարկում մի այնպիսի հեղինակութիւն, որպիսին է մեծահռչակ հայերէնագէտ Հ. Հիւբշմանը։ Սա հարցին մօտենում է զուտ ու խիստ լեզուաբանական տեսակէտից[1]։ Հիւբշմանի առեալ Նեռն = Ներոն զուգադրութեան կռահումը դեռ բաւական չէ․ անհրաժեշտ է Ներոն անուան Նեռն բառ դառնալը հանգամանօրէն հիմնաւորել հայերէնի լեզուաբանական օրէնքներով։ Պէտք է պատճառաբանել, թէ 1․ ինչպէս է Ներոն բառի ր հնչիւնը դարձել ռ ու 2․ ինչպէս է Νερων անուան վերջին վանկի օ հնչիւնն ընկել հայերէնում, որով Ներոնը դարձել է Նեռն։

Ըստ Հիւբշմանի՝ սրանցից առաջին երեւոյթի բացատրութիւնը հեշտ է․ հայերէնում, յատկապէս փոխառեալ բառերի մէջ, ր փափուկ հնչիւնը յաճախ է փոխւում ռ–ի, մանաւանդ երբ այս հնչիւնն ընկնում է ն–ից առաջ (համմ․ πόρνος = պոռնիկ, βαστέρνιον = բաստեռն, κιστέρνα = կիստեռն, μαρτύριον = մատուռն)։

Աւելի մանուածապատ է օ հնչիւնի անկման բացատրութիւնը։

[1] "Indogermanische Forschungen", XIX. Band, Strassburg, 1906, էջ 457–480. — H. Hübschmann "Armeniaca", § 3. — Arm. *Neṙn* "Antichrist", էջ 472–475։

Հիւբշմանն ասում է, որ եթէ Ներոն բառը հայերէնին անցած լինէր նախահայկական, այսինքն մինչ-պարթեւական շրջանում, ապա լիովին հասկանալի կը լինէր այս օ-ի անկումը, որովհետեւ յիշեալ շրջանում բառի վերջին վանկի ձայնաւորի անկումն ընդհանուր օրէնք է հայերէնում (համմ. *dukter = դուստր, skesura = սկեսուր եւայլն): Բայց Ներոն բառը հայերէնին անցել է պարթեւական ու քրիստոնէական շրջաններում, երբ փոխառած բառերի վերջին վանկի ձայնաւորն այլ եւս չէր ընկնում, ուստի եւ, օրինակ, յունարէն λαμπαθ(ος), պահլաւերէն patkar, sāmān ու միջին պարսկերէն safsēr բառերը հայերէնում դառնում էին ոչ թէ «լապտր», «պատկր», «սահմն» ու «սուսր», այլ լապտեր, պատկեր, սահման ու սուսեր: Այս բառերի պէս Νερων բառն էլ պարթեւական ու քրիստոնէական շրջանում փոխ առնուելով հայերէնի մէջ կարող էր հնչուել կա՛մ լոկ Ներոն եւ կա՛մ վերջին ոն հնչիւնները կորցնելով դառնար սոսկ Ներ:

Ինչպէ՞ս է հապա Ներոնը հայերէնում դարձել Նեռն:

Հիւբշմանն այսպիսի բացատրութիւն է տալիս. պարթեւական կամ վաղ-քրիստոնէական շրջանում թէեւ ընդհանուր օրէնք էր, որ հայերէնին անցած բառերի վերջին վանկի ձայնաւորը պահպանում էր, սակայն

պատահում էին բառեր, որոնք կորցնում էին այս ձայնաւորը. այսպիսիք էին կայր, զօր (=զաւր) ու բիւր (=բեւր) բառերը, որոնք ծագել են յունարէն καῖσαρ, միջին պարսկերէն zāvar ու պահլաւերէն bēvar բառերից՝ վերջին վանկում ր հնչիւնից առաջ կորցնելով ա հնչիւնը:

Պարթեւական ու վաղ քրիստոնէական շրջանի այս մասնակի օրէնքի ներգործութեամբ է ահա, որ Հիւբշմանը բացատրում է Նեռն բառի՝ Ներոն անունից ծագելը, որի ժամանակ ն հնչիւնից առաջ ընկել է օ հնչիւնը:

Այս մասնակի օրէնքի ներգործութեամբ ձեւաւորուած բառերի թիւը Հիւբշմանը դնում է չորս՝ Նեռն (=Ներոն) էլ հետը հաշուելով: Իսկ յունարէնից առած ու վերջին վանկի ձայնաւորի անկումով գոյացած ուրիշ բառ չէ մատնանշում մեծանուն հայերէնագէտը, բացի կայր բառից: Նրա «Հայերէնի քերականութիւնից» գիտենք, որ յունարէնից փոխառած չորս բառ — կիւնիկն, մատուռն, պաղատն եւ վիգն — առաջ են եկել κυνήγιον, μαρτύριον, παλάτιον ու βικίον բառերից[1]: Սակայն Նեռն բառն ստուգաբանելիս Հիւբշմանն այս բառերը չէ յիշատակում: Ինչո՞ւ: Այս պէտք է բացատրել երկու պատճառով. առաջին՝ որ

---

[1] Hübschmann "Arm. Gr." 357, 363, 370, 383 ու 331:

այս բառերում կորչում է ոչ թէ մենակ α կամ օ հնչիւնն, այլ ιο ձայնախումբը եւ երկրորդ՝ որ այս բառերը կարող են փոխ առնուած լինել ոչ թէ պարթեւական կամ վաղ-քրիստոնէական, այլ մինչ-պարթեւական շրջանում, երբ հայերն անշուշտ էլի շփումներ ունէին յոյների հետ:

Այսպիսով Նեռն բառը միակ բառն է, որ յունարէնից փոխ առնուելով՝ ձեւափոխուել է վերջին վանկի օ ձայնաւորը ն հնչիւնից առաջ կորցնելով:

Այս վիճակում, այսինքն իբրեւ եզակի օրինակ, Նեռն = Νερων զուգադրութիւնը ներկայանում է իբրեւ լեզուաբանական ենթադրութիւն, որը թէեւ հնարաւոր լինելու բնոյթ ունի, բայց չի կարող անառարկելի համարուել:

2.

Հիւբշմանի ստուգաբանութիւնը պէտք է զննել պատմական տեսակէտից էլ:

Պատմական պարագաների հարցը մեծանուն գիտնականն այս կերպ է լուծում: Որովհետեւ, — ասում է նա, — Յովհաննու Յայտնութեան ԺԳ. 18-ում յիշած Դերաքրիստոսը Ներոն կայսրին է ակնարկում եւ որովհետեւ հռովմէական կայսրութեան քրիստոնեաները Ներոնի ժամանակ կատարուած հալածանքների պատճառով անձնա-

պէս նրան էին Դերաքրիստոս ճանաչում, որի մասին զրոյց էր ծագել, թէ նա չի մեռել, այլ գալու է, ապա հեշտ է հասկանալ, թէ ինչու Ներոնի անունը բազմաթիւ քրիստոնեաների մէջ Դերաքրիստոսի նշանակութիւն էր ստացել, ինչպէս որ Կեսարի անունը կայսրի իմաստ էր ընդունել:

Երբ մարդ կարդում է Հիւբշմանի թռուցիկ յիշածը պատմական անցքերի մասին, առաջին հայեացքից նրան է թւում, թէ պատմական հանգամանքների զուգադիպութիւնը լիովին համերաշխ է Նեռն=Ներոն զուգադրութեան լեզուաբանական հիմնաւորմանը:

Սակայն այս այսպէս թւում է միայն առաջին հայեացքից:

Պատմական միջավայրի ու անցքերի մի քիչ աւելի խորամուխ քննութիւնը երեւան է հանում երկու ուշագրաւ կէտ, որոնք հերքելով Հիւբշմանի պատմական հիմնաւորումը՝ հարկադրում են իր հերթին կասկածելի համարելու Նեռն–Ներոն ստուգաբանութիւնն էլ:

Որո՞նք են այս կէտերը:

Առաջինը հետեւեալն է:

Ներոնի մասին զրոյցները կարող էին կազմուել ու տարածուել այն ժողովուրդների մէջ, որոնց պատկանող զանգուածները ժամանակակից լինելով այս կայսեր՝ կա՛մ հալածուել են նրանից իբրեւ քրիստոնեաներ

եւ կա՛մ, իբրեւ այսպիսիք, ատելութեամբ են լսել իրենց հաւատակիցների այն տառապանքների մասին, որոնք տեղացել են սրանց գլխին քրիստոնէահալած միապետի ձեռքով: Հայերը Ներոնի ժամանակ ոչ առաջիններից են եղել ու ոչ էլ երկրորդներից: Ինքը Հիւբշմանն այն կարծիքին է, թէ քրիստոնէութիւնը Հայաստան է մտել երրորդ դարում միայն[1]:

Հեթանոս հայ պանդուխտները առիթ չունէին անէծքով յիշելու Ներոնին, քանի որ չէին հալածուել նրանից: Բացի սրանցից, նրանք, իբրեւ ոչ-քրիստոնեաներ, հոգեբանօրէն հակուած էլ չէին կարող լինել իւրացնելու եւ վառ ու բորբոք պահելու Ներոնին վերաբերող այնպիսի զրոյցներ, որոնք բորբոքում էին քրիստոնեաների՝ այս կայսեր նկատմամբ տածած խորին ու բուռն ատելութեան հողի վրայ:

Աւելին. կարելի է մինչեւ անգամ հակառակը պնդել: Հայ-հռոմէական յարաբերութիւնները Ներոնի ժամանակ անտարակոյս բարեկամական են եղել, ուստի եւ եթէ այս կայսեր մասին որեւէ պատմական յուշիկ կարող էր մնալ հայերի մէջ, ապա այն կարող էր միայն նպաստաւոր լինել Ներոնի համար:

Մեր ուսուցիչ ու բարեկամ Ստ. Կա-

[1] "Indogerm. Forschung„ XIX, 473, ծանօթ. 1:

նոյեանցը հետեւեալն է գրել մեզ այս առթիւ:

«Ի պատասխան Ձեր հարցման պէտք է ասեմ, որ իմ կարծիքով հայ ժողովուրդն առանձնապէս հիմք չունէր Ներոնին իբրեւ թշնամի առնելու. հայ պատանին նրա երկարատեւ պատերազմներից յետոյ կարող էր միայն գոհ մնալ նրանից, նոյնպէս էլ հայ ժողովուրդը, եթէ սրան ծանօթ լինէր կայսեր անունը:

Հռովմի ու Պարսկաստանի դարաւոր մրցումը, որի նպատակն էր Հայաստանն իրենց ազդեցութեան շրջանին ենթարկել, նախ 66 թ. Ն. Ք. վերջացաւ Հռոմի յաղթութեամբ, երբ Պոմպէոսը Տիգրան Բ. Մեծին յաղթելով՝ սրան Հռոմի դաշնակից դարձրեց: Սակայն ճիշդ մի դար տեւող երկարատեւ կռիւներից յետոյ յաղթանակեց Պարսկաստանը: Այս յաղթութեան հետեւանքով Պարսկաստանի պարթեւ թագաւոր Վաղարշի կրտսեր եղբայր Տիրիթ—Տրդատը 66 թ. Ք. Յ. Հայոց թագն առաւ Ներոն կայսրից Հռոմում եւ հայ Արշակունի հարստութեան հիմնադիր հանդիսացաւ:

Բայց Հռոմի այս իրական պարտութիւնն սքօղուեց արտաքին ձեւերով ու շքով եւ յաղթանակի գունաւորումն առաւ: Ժամանակակից Տակիտոսը պատմում է, թէ Պարսկաստանի պարթեւ թագաւոր ամբարտաւան Վաղարշը պահանջում էր Կորբու-

րնից, որ իւր եղբայր Տրդատի վրայ ծառայութեան ստուեր չձգուի, սուրը մէջքից չարձակուի, չարգելուի դրկախառնումը հռոմայեցի կոնսուլների հետ, որոնց դանը նա չը պատէ եւ Հռոմում հիւրատուական պատիւներով ընդունուի (Տարեգիրք, ԺԵ, լա): Իսկ մերձ-ժամանակեայ Դիոն Կասիոսը Տակիտոսի համաձայն պատմում է, թէ ինչպէս Տրդատ-Արտաշէսը Հրանդէա-Եռանդ տեղում երկրպագելով Ներոնի կիսանդրուն, որ հաստատուած էր բարձր բեմի վրայ, զոհաբերութիւնից յետոյ թագը գլխից հանելով դրաւ կայսեր պատկերի ոտների առաջ: Եւ ապա, — շարունակում է պատմագիրը, — ծաղկահասակ Տրդատը ձի հեծած, 3000 հեծելազօրի, իւր ոսկեապատարո ամուսնու ուղեկցութեամբ, մոգերի ու բազմաթիւ հռոմայեցւոց հետ ցամաքով Հռոմ ուղեւորուեց արքայական շքով: Քաղաքները նրան ընդունում էին հանդէսներով ու ցնծութեան աղաղակներով: Բոլոր կարիքները հոգացւում էին ձրի. օրական ծախքը «երկերիւր բիւր դահեկան» (ըստ Գարագաշեանի՝ 2 միլիոն դրամ, իսկ Ferdinand Justi «Geschichte des Alten Persiens», Berlin 1879, էջ 169 ունի 200·000 դենար): Ճանապարհորդութիւնը տեւեց 9 ամիս: Իտալիայում Տրդատ-Արտաշէսը Ներոնի ընդ առաջ ուղարկուած կառքով նախ հա-

սաւ Նէապոլիս. այստեղ «հակառակ հրամանի, որ փաղակաւորը — թուրն արձակէ, չառ ու բաւական համարելով սուրը պատեանը մխել, թէպէտ եւ ծունկը գետնին գնելով եւ ձեռքերը կրծքին՝ կայսրին «Տէր» կոչեց եւ երկրպագեց»: Ապա գիշերով Հռոմ մտաւ: «Քաղաքն ամբողջ զարդարուած էր ծաղկներով ու պսակներով. ամենուրեք խուռն բազմութիւն. մանաւանդ հրապարակը լի էր ամբոխով... Ժողովուրդը կարգ կարգ, սպիտակ հանդերձներով ու դափնիներով. զօրքը զինավառ ու զարդարուած... Տանիքներն անգամ ծածկուած էին բազմութեամբ... Հետեւեալ օրն արեւածագին ինքը Ներոնը յաղթութեան պատմուճանով հրապարակ մտաւ ծերակոյտի եւ թիկնապահների հետ եւ բեմ բարձրանալով կայսերական աթոռը նստաւ: Ապա Տրդատը իւրայիններով շրջապատուած՝ որանց հետ հասաւ բեմի առաջ եւ ցնծութեան աղաղակների տակ երկրպագեց կայսեր: Արշակունին չփոթուած գունատուեց, բայց զսպելով իր գոռոզութիւնը՝ խոնարհուեց՝ այսպէս դիմելով Ներոնին. «Տէր, ես զաւակն եմ Արշակի, եղբայրը Վաղարշի ու Բակուրի եւ քո ծառան: Եկայ քո մօտ, որ իմ աստուածն ես, երկրպագելու քեզ իբրեւ Միհր աստծու»: Ապա Տրդատը կայսրի հրամանով բեմը բարձրացաւ, նստաւ Ներոնի ոտների տակ, եւ սա

թագը դրաւ նր— գլխին: Թատերական խաղեր էլ տեղի ունեցան ծիրակոյտի հրամանով: Թատրոնը... գլխովին ոսկեզօծ էր, և բոլոր կարասին ոսկեպատ, ուստի և այս օրը կոչուեց ոսկեղէն օր: Հանդիսականներին արևի տապից պատսպարող վարագոյրները ծիրանուց էին: Մէջ տեղը նստած էր Ներոնը ոսկեհուռ հանդերձով... Հանդիսաւոր խաղերի ու խնճոյքների ժամանակ «կառավար» ու «քնարահար» կայսրը գիր չեկաւ ամբարտաւան ու զազիր արևելեան թագաւորին, որը սակայն իր կարծեցեալ հաճոյականութեամբ, ողոքական ու հնազանդութեան խօսքերով արժանացաւ մեծամեծ պարգևների, որոնց գինը հասնում էր «հինգ հազար բիւր դահեկանի» (տես Justi, էջ 170 «50 միլիոն դենար»): Բացի այս՝ Տրդատը «հրաման առաջաւ Արտաշատը շինելու», որի համար էլ գործաւորներ տրուեցին կայսրից» (Դիոն, ԿԲ, 19—23. ԿԳ, 1—7: Համմտ. Ա. Մ. Գարագաշեան, «Քննական պատմութիւն Հայոց», Բ, ժա, § 8—10, էջ 231—240):

Այս անօրինակ ուղևորութիւնն ու ընդունելութիւնը Հռոմին նստել է մի ահագին գումար: Հաշուելով «հնագոյն արծաթ դենարը $\frac{1}{144}$ կգ. և = 82 ֆէննիգի (Fr. Lubkers, Reallexikon des klass. Altertums, էջ 1325)՝ օրական ծախսը կ'անի 200.000 × 82 ֆէննիգ = 16.400.000 ֆէննիգ կամ ու-

ղիղ 164·000 մարկ, որ շատ մօտ է Յուստու օրական «163·000 մարկից աւելուն»: Ինն ամսուանը (30-ական օրով=270 օր) կ՚անի 164·000 մարկ × 270 = 44,280·000 մարկ: Ըստ այսմ էլ Տրդատ-Արտաշէսի՝ Ներոնից ստացած նուէրների արժէքը կլինի 50,000·000 × 82 դֆ· = 4·100,000·000 դֆ·=41,000·000 մարկ: Եւ եթէ հաշուելու լինենք թատերական խաղերի, «ոսկեգէն օրուայ» եւ լուկուլլոսեան ճաշերի ծախսերը կայսեր նուէրների կէսի չափ, ապա բոլորը միասին կարող են հանել 50 միլիոն ռուբլուց աւելի մի գումարի, եթէ մինչ-պատերազմեան ռուբլին միջին գնով հաշուենք 2 մարկ:

*Արդ, այս բոլորից յետոյ կարո՞ղ էր դիւրաշլաց ու նուիրատենչ արեւելքի հայ արքան իր ապագանով առել Ներոնին, բայց եւ Հայաստան վերադառնալուց յետոյ Արտաշատը վերանորոգելով այս քաղաքն անուանել «ի պատիւ կայսեր «*Ներոնիա*», ինչպէս յոյն-հռոմայեցի պատմագիրներից քաղելով գրում է Չամչեանը («Պատմութիւն Հայոց», Ա, ԻԵ, 327): Այս կլինէր անբնական ու անբանական: Հայ ապագանին իր արքայով հանդերձ կարող էր շլանալ, հիանալ եւ առնուազը գոհ լինել Ներոնից: Իսկ հայ հասարակ ժողովուրդը գուցէ գիտէր կայսր, բայց ոչ կայսեր «Ներոն» անունը: Եւ այս ենթադրում եմ եւ պնդում՝ նկատի*

ունենալով մեր անցեալը։ ԺԹ. դարի վերջերին վերջինթեր պատերազմի ժամանակուայ հայերէն ու թուրքերէն ժողովրդական երգերը յիշում էին երկու կողմի Լորիս-Մելիքով, Տէր-Ղուկասով, Լազրեւ ու Մուխթար-փաշա զօրավարների անունները միայն. այլ եւ լսում էր «Օսմանըն ասկարի», «Մոսկովըն Թուփլարի» եւայլն։ Երբեմն միայն յիշվում էր «փաթիշահ», իսկ «ցար», մանաւանդ թագակիրների յատուկ անունները անծանօթ էին հայ ու թուրք ժողովուրդներին։ Նոյն այս երեւոյթը նկատւում է մեր ժողովրդական «Ջոջանց տան — Սասմայ ծռեր» վէպում էլ, որ տեղ յիշւում են Մսրայ մելիք, Բաղդատու Խալիֆայ» եւայլն։

Սրանից հետեւում է, թէ այն հայեացքն, ըստ որի Ներոնը ներկայանում է իբրեւ չարութեան մարմնացում ու Դերաքրիստոս, չէր կարող այս կայսերը ժամանակակից հայերից անցած լինել իրենց յետնորդ սերունդներին։

Եթէ Ներոնի, իբրեւ Դերաքրիստոսի պատկերացումը հայ յետնորդներին չէ անցել այս կայսերը ժամանակակից հայերից, ապա այն պէտք է սրանց անցած լինի ուրիշներից։ Այսպիսիք կարող էին լինել հայերին հարեւան կամ հայերի հետ շփումն ունեցող քրիստոնեայ ժողովուրդներ։ Մինչեւ Ե. դարը, երբ հայոց գրականութեան մէջ

արդէն արձանագրուած ենք գտնում Նեռն բառը, հայերէն հարեւան ու նրանց հետ շփումն ունեցող քրիստոնեայ ժողովուրդներ ներկայանում էին գլխաւորապէս հռոմայեցիք, յոյներն, ասորիներն ու վրացիք: Անկասկած է, որ հայերը Ներոնի, իբրեւ Դերաքրիստոսի, գաղափարը կարող էին փոխ առնել այս միջավայրից միայն:

Սակայն այստեղ մեր առաջ ծառանում է մի տարօրինակ երեւոյթ, որը եւ կազմում է Նեռն=Ներոն զուգադրութեան դէմ խօսող երկրորդ կէտը:

Հայերը Ներոնի, իբրեւ Դերաքրիստոսի, գաղափարը կարող էին փոխ առնել կա՛մ հռոմայեցիներից ու յոյներից եւ կամ ասորիներից ու վրացիներից: Բայց ինչո՞ւ Ներոն անունը միայն հայոց մէջ է փոխարինում Դերաքրիստոս անուանն, այն ինչ այս բոլոր ժողովուրդների մէջ կայ միայն Անտիքրիստոս կամ Անտիքրիստ բառը, որ Դերաքրիստոս է նշանակում: Ամենահին վաւերագրերի մէջ, այն է՝ Յովհաննու Ա. ու Բ. թղթերի մէջ, որ տեղ հայերէնն ունի Նեռն ու Նեռինք, լատին, յոյն ասորի ու վրացի բնագիրներն ունին Անտիքրիստոս: Որքան մեզ յայտնի է, ոչ մի այլ ժողովրդի համար չէ մատնանշուած, թէ նրա գրականութեան մէջ Անտիքրիստոս բառի փոխարէն գործ է ածուել կամ գործ է ածւում Նեռն բառն այս կամ այն փոփոխակով:

«Ուրիշ ազգք եւ լեզուք… մերին նման անուն չունին», — հաստատում է Ալիշանը[1]։

Յատուկ անունն անշուշտ կարող է ստանալ հասարակ անուան իմաստ, սակայն սրա համար հարկաւոր են յատուկ պայմաններ։ Մեզ միանգամայն հասկանալի է, երբ մի Յուլիանոս Ուրացողի մասին վատ յուշիկներն այնքան վառ են մնացած լինում հայ ժողովրդի մէջ, որ սա ստահակ երեխաներին անուանում է «Զար Յուլիանոս[2]»։ Հասկանալի է, որովհետեւ գիտենք, թէ Յուլիանոսի ժամանակ հայերը քրիստոնեայ էին, մասամբ բիւզանդացւոց հպատակ ու մասամբ էլ՝ հարեւան։ Նոյնպէս ըմբռնելի է, երբ անունը մի Լենկ-Թէմուրի, որի ձեռքից այնքան հուր ու սուր է տեսել հայ ժողովուրդը, մեր բարբառներում դառնում է հասարակ անուան՝ «յամառ, չարագործ մարդ» նշանակելով[3]։ Մի եւ նոյնը կարելի է ընդունել նաեւ Կայէն ու Յուդա նախատական մակդիրների համար. այս անուններն ու սրանց հետ կապուած բացասական գաղափարները հայերին անցել են քրիստոնէական գրականութեան հետ միասին։

---

1 Ալիշան “Հին հաւատք„, 231։

2 Ամատունի, 540. Աճառեան “Հայերէն գաւառական բառարան„, 877. — “Զար Լիանոս, Զար Գլիանոս, Զար Յուլիանոս„։

3 “Հանդէս Ամսօրեայ„, 1898 (Յօդհ. Գազանճեան “Եւդոկիոյ Հայոց գաւառաբարբառը„. — Լէկթէմիւր (= Լենկ-Թէմուր) — յամառ, գէշ, չարագործ մարդ„։

Իսկ Ներո՞նը:

Հայ ժողովուրդն անձամբ հալածանք չէ կրել նրանից: Նրա մասին վատ յուշիկներ ու զրոյցներ կարող էին անցել օտարներից միայն, միջնորդաբար: Այս պարագայում անըմբռնելի է, թէ ինչու Ներոնի յիշատակն այնքան վատ է մնացել Հայաստանում, որ նրա անունը հայ գրականութեան մէջ դարձել է Դերաքրիստոսին համազօր մի բառ, իսկ այն ժողովուրդների մէջ, որոնք իրենց կաշու վրայ են զգացել հալածող կայսեր հրաշէկ խարանի մրմուռները, կայ միայն Անտիքրիստոս բառը: Արդեօք զարմանալի չէ՞ր թուալ, եթէ, օրինակ ասենք, Աբդուլ-Համիդ բառն ասելի մականուն դառնար ոչ թէ հայոց, յունաց կամ ասորիների մէջ, որոնք Տաճկաստանում դառնակսկիծ օրեր են քաշել կամ տեսել այս սուլթանի օրով, այլ դնենք թէ Հաբէշների կամ ճապոնաց-ւոց մէջ:

Նեռն բառի ստուգաբանութեան ժամանակ կայսր=Կեսար զուգադրութիւնը մէջ բերելը մեր կարծիքով ոչ թէ հաստատում է Նեռն=Ներոն զուգադրութիւնն, այլ, ընդհակառակը, խարխլում: Խարխլում է, որովհետեւ Կեսար յատուկ անուան «կայսր» բառ դառնալը միայն հայերէնում չէ կատարուել, այլ շատ ուրիշ լեզուներում էլ: Այսպէս նոյն անունից յունարէնն ունի καῖσαρ, *գոթերէնը՝* kaisar, *գերմաներէնը*

Kaiser, արաբերէնը՝ qaisar, լատիներէնը՝ caesar, ռուսերէնը՝ цезарь ու царь եւայլն[1]: Այն ինչ Նեռն=Ներոն զուգադրութիւնը Մխիթարեան–Հիւբշմանական ստուգաբանութեան համաձայն կայ մէն-մենակ հայերէնում: Հայոց արտակարգ ու բացառիկ յիշաչարութիւնը մեզ անհաւանական է թւում:

Այսպիսով, երեք հանգամանք, այն է՝

1. Յունարէնից փոխ առած բառի վերջին վանկի օ ձայնաւորի անկման եղակի դէպքը հայերէնի մէջ պարթեւական ու վաղ-քրիստոնէական շրջանում.

2. Հայ-հռոմէական յարաբերութիւնների բարեկամական բնոյթն ու հայերի հեթանոս լինելը Ներոնի ժամանակ եւ

3. Նեռն=Ներոն զուգադրութեան՝ բացառապէս հայերէնում միայն գոյութիւն ունենալը

կասկածի տակ են ձգում Նեռն = Ներոն բացատրութիւնը եւ հարկադրում փընտռելու մի ուրիշ ստուգաբանութիւն, որ ոչ միայն հնարաւոր ու հաւանական լինի լեզուաբանական օրէնքների տեսակէտից, այլ եւ չհակասէ պատմական միւս տուեալներին էլ:

Ստորեւ մենք առաջադրում ենք մի նոր ստուգաբանութիւն, եւ թւում է թէ այս ենթադրութիւնը բաւարարում է յիշեալ երկու պահանջներն էլ:

1 Hübschmann "Arm. Gr.„ 354.

3.

Մեր կարծիքով

Նեռը Միհրն է:

Փորձենք հիմնաւորել այս զուգադրութիւնը:

Նախ պէտք է ցոյց տալ, թէ ինչպէս է Միհր անունը դառնում Նեռն անուն կամ բառ:

Միհր անուան փոփոխակները քննելիս մենք տեսել ենք, որ Միհր-ը Մեհր-Մեր օղակներով անցնելով վերջապէս դառնում է Ներ: Այժմ հարկաւոր է բացատրել Նեռն բառի ծագումն այս Ներ-ից:

Այս դէպքում մեր հանդէպ ծառանում են երկու հարց.

1. Ի՞նչպէս է Ներ-ը դառնում Նեռ ու

2. ի՞նչպէս է Նեռ-ից ծագում Նեռն (= Նեռ + ն):

Առաջին հարցի ժամանակ առաջներս կանգնում է նոյն այն խնդիրը, որ դնում էր Հիւբշմանը Ներոն = Նեռն զուգադրութիւնը հիմնաւորելիս: Հարկաւոր է հաստատել, որ ր հնչիւնը կարող է դառնալ ռ: Եւ որովհետեւ Ներոն = Նեռն ստուգաբանութեան ժամանակ մեծանուն հայերէնագէտն արդէն նշել է, որ ր-ի ռ դառնալը հազուադէպ չէ հայերէնում, նշանակում է Ներ = Նեռ զուգադրութեան ժամանակ այլ եւս կարիք չկայ նորից ապացուցելու, թէ

մէջեալ հնչիւնների այս փոփոխութիւնը հնարաւոր է: Մենք կը բաւականանք նշելով փոխառեալ բառերից՝ տակառ, խառ, սակռ. սապր, պլատառ, սեռն, ակառն, կիթառ. կենդանառ, կիտառոն, կիւռ, պանթեռ, ախեռ, քիմեռ, քառ ու բուն հայերէն բառերից՝ գեռ, ծուռ, հեռ, հեռի, յառնեմ ու քառ, որոնց համապատասխանների այլ լեզուներում ռ-ի փոխարէն ունեն ր[1]:

Այսպէս ուրեմն, Ներ-ը դառնում է Նեռ: Հայ ժողովուրդը հենց այսպէս էլ ասում է՝ փոխանակ ասելու Ներն: Մեր աշխարհաբար գրականութեան մէջ էլ գործ է ածւում Նեռ:

Եթէ գրաբարում էլ լինէր Նեռ ձեւն, ապա անուան կամ բառի հնչաբանական ուսումնասիրութեան խնդիրը կարելի էր վերջացած համարել: Բայց արի տես, որ գրաբարն ամենուրեք ունի Նեռն (= Նեռ + ն): Սրա վերջի ն հնչիւնը հարկադրում է ընդունելու, որ հարցը դեռ աւարտուած չէ, եւ ուրեմն պէտք է բացատրել նախ, թէ ինչպէս Ները կարող էր դառնալ Նեռ + ն:

Աղբիւր ընդունելով Հիւբշմանի «Հայերէնի քերականութիւնը» դասական աշխատութիւնը եւ սրա հիման վրայ կազմելով բուն հայերէն այն բառերի ցանկը, որոնք

[1] Hübschmann, „Arm. Gr.“ 251, 267, 276, 315, 316, 339, 356, 357, 370, 382, 388 ու 438, 457, 466, 477, 503:

վերջանում են ն–*ով, տեսնում ենք հե–տեւեալը:*

1. *Կան հայերէն մի շարք բառեր, որոնք վերջանում են* ն*ով, օրինակ,* ակն (?), ա–սեղն, զառն, գեղմն, եղն, եւթն, լեառն, կառափն (?), հարսն, ձիւն, ունկն, ռունգն, սառն, ստեղն, տասն, — *բայց սրանց* ն *հնչիւնն արմատինն է եւ ոչ թէ ածանց է*[1]: *Եւ որովհետեւ* Mithra–*Միհր բառի մէջ ար–մատը* ն *չունի, ուստի յիշեալ բառերը պէտք չեն կարող գալ Նեռ + ն բառն ստուգաբա–նելիս:*

2. *Կան հայերէն բառեր էլ, որոնք վեր–ջանում են* ն–*ով, օրինակ,* ամառն, ձմեռն, ատամն, կողմն, արմունկն, ծունկն, մունկն, մրջիմն, — *բայց սրանց ածանցը ոչ թէ* ն *է, այլ* ռն, մն *ու* կն *ձայնախմբերը*[2]: *Նշանա–կում է՝ սրանք էլ չեն կարող պարզել մեզ, թէ ինչպէս է առաջ եկել Նեռն = Նեռ +* ն:

3. *Մնում են վեց բառ՝* դուռն, դուրգն, ձեռն, ոտն, սիսեռն, քիրտն. *սրանց վերջի* ն *հնչիւնը Հիւբշմանը համարում է ոչ–ար–մատական, այլ մի ածանց*[3]:

Այս ածանցը հայերէնը դնում է հնդեւ–րոպական արմատների վրայ եւ այս եղա–նակով հայ բառեր կազմում: Նշանաւոր

[1] „Arm. Gr.“ 413, 421, 432, 434, 442, 445, 451, 458, 464, 470, 484, 486, 488, 492, 496:

[2] "Arm. Gr.„ 416, 422, 425, 471, 475, 476:

[3] "Arm. Gr „ 340, 470, 482, 490, 503:

հայերէնագէտը իր այս կարծիքն ակներեւ յայտնում է դուրգն (բրուտի անիւ, Topfer-rad. гончарный круг) բառն ստուգաբանե-լիս։ Նրա ասելով հայերէն բառի հնդեւրո-պական հիմնաձեւը *dhrōgho կամ *dhrŏgho էր, որից հայերէնը կազմում է այսպէս․ *drugo = *durgo = *durg-n։ Այս վերջին ն հնչիւնի համար Հիւբշմանը որոշակի դրում է․

„Weiterbildungen mit *n*-Suffix sind im Armenischen häufig" («Ն ածանցով յարա-բարդութիւնները հայերէնում յաճախա-դէպ են»)։

Հայերէնագիտութեան մի ուրիշ վաս-տակաւոր — մեծահռչակ լեզուաբան Մեյէն — բացատրել է այս Ն-ի ծագումը։ Սրա կարծիքով հայերէնի այս վերջածանցը մնա-ցորդ է «նախաւոր» հայցական հոլովի m̥ կամ əm վերջաւորութեան, որի հետքերը տեսնում ենք ի միջի այլոց նաեւ յունարէ-նում (χώραν) ու փռիւգերէնում (μάτε-ραν)[1]։

Այս բացատրութեամբ ահա Նեռն բառի

---

[1] Ղաչեան „Ուսում. Հայ. գաւ. լեզուի", 206․ Հար-ցական հոլովի՝ ուղղականի իմաստ ընդունելը մի երեւոյթ է, որ գտնում ենք լեզուների ոչ միայն հնագոյն, այլ եւ նոր շրջաններում։ Այսպէս օրինակ․ մինչդեռ գրաբարն ունի ուղղական՝ երգիք, հայցական՝ երգիս. պահք — պահս (պաս), դուռք — դուրս, ներք — ներս, չորք — չորս, բա-նալիք — բանալիս, աւեալք — աւեալս և այլն, աշխարհա-բարն ունի ուղղական՝ երգիս, սեռական՝ երգսի, բանալիս — բանալսի (բալնսի), Աւեալք, Աւեասի եւ այլն։

վերջի ն հնչյունն էլ կարող է համարվել վերջածանց, որը դրվելով բառի վրա՝ սրան տալիս է գրաբար Նեռն ձևը: Բառավերջի այս ն հնչյունի կցմանը կարող էր նպաստել նաև այն հանգամանքը, որ հայերենում մի շարք բառեր, օրինակ, բեռն, բուռն, գառն, դառն, դուռն, թոռն, լեառն, խառն, խուռն, կոռն, կուռն, ձեռն, ճուռն, սառն, սեռն, տոռն, ակառն[1], բնդեռն, կնճիռն, փանդիռն և այլն, վերջանում են ռն ձայնախմբով, և բառերի այս շարանը պետք է ազդեր, որ Նեռ բառի վրա ավելանար ն հնչյունը, և բառը հաստատապես դառնար Նեռն:

Ամփոփելով Նեռն = Միհր զուգադրության հնչյունական-ձևաբանական կողմի մասին ասածները՝ տեսնում ենք, որ անվան զարգացումը անցել է շղթայի հետևյալ օղակներով.

1. Միթրա,
2. Միհր,
3. Մեհր,
4. Մեր,
5. Ներ,
6. Նեռ ու
7. Նեռն:

[1] «Ակառն» բառն ստուգաբանելիս էլ Հյուբշմանը հարցնում է. «akaṙn = akaṙ + Artikel n?» («Arm. Gr.» 339)։ Դիտելի է նույն իսկ Սաղոմէ կամ Շաղոմն («Arm. Gr.» 296)։

Այժմ մեզ մնում է դիմել երկրորդ ու վերջին կէտին, այն է Նեռն=Միհր զուգադրութեան իմաստաբանական կողմը պարզաբանելու:

4.

Որո՞նք են Միհրի հաւատալիքի ու Նեռի գաղափարի ընդհանուր ու նման գծերը, որոնք հնարաւոր են դարձրել Միհրի Նեռն դառնալը:

Այս ընդհանուր ու նման գծերը հետեւեալ չորսն են:

1. Զրադաշտական տիեզերափիլիսոփայութեան համաձայն տիեզերական պատմութիւնը բաժանւում է երեք շրջանի: Առաջնում՝ թագաւորում է ինքնակաց, ինքնարար, անտարբեր ու ներդաշնակ ժամանակը — Զրուանը. երկրորդում՝ սկսւում եւ զարգանում է տիեզերական երկուութիւնը. ծագում են լոյսն ու խաւարը, չարն ու բարին իրենց բազմազան ու բազմաթիւ մարմնացումներով, որոնք բազմադարեան պայքար են մղում իրար դէմ. երրորդում տիեզերքն ազատւում է հակամարտութեան երկունքից եւ թեւակոխում է մի նոր ներդաշնակ աստիճան, որտեղ համատարած մարմնանում է եւ յաւիտեան թագաւորում տիեզերական բարին ու արդարը[1]: Ինչպէս

[1] Գր. Մագիստրոսի ասելով Զրադաշտը կամ Զարդահեշտան ուրիշ տիեզերափիլիսոփայութիւն ունի. „Սա

որ երկրորդ շրջանն սկսւում է լոյսի ու խաւարի աստուածների — Որմզդի ու Աճրիմանի ծնունդով, այնպէս էլ նոյն շրջանը վերջանում է բարի աստծու ու չարադեւի — Միթրայի ու Անգրա–Մայնիւի վերջին մարտով, որում յաղթում է Միթրան՝ ոչնչացնելով չար վիշապին:

Զրադաշտական տիեզերափիլիսոփայութիւնն ընդհանուր գծերով զուգահեռ է քրիստոնէական տիեզերափիլիսոփայութեանը, որը նոյնպէս երեք շրջան է ընդունում. մինչ–արարչագործական, արարչագործական ու հանդերձեալ շրջաններ[1]: Ինչպէս որ երկրորդ շրջանն սկսւում է առաջին մարդու եւ օձի արարներով, նոյն կերպ էլ նոյնն աւարտուելու է մարդացեալ Քրիստոսի երկրորդ գալստեամբ, երբ կործանուելու է եօթնագլխեան վիշապը չարու–

(Զրադաշտ. Թ. Ե.) առաջին Աղամ առէ լեալ. բայց [illegible] ոչ առէ կատարած լինել երկրի, քանզի ի նոյն առէ դարձեալ յաղափոխեալ շրջեսցի եւ նորոգեսցի», («[illegible]», Հ. [illegible] [illegible] [illegible]. 179): Աշխարհը կատարած չի ունենալու, այլ փոփոխուելով էլի ու էլի շուռ է գալու, նորոգուելու եւ նոյնը դառնալու: Սա ոչ այլ ինչ է, բայց եթե Օգիւստ Բլանկու՝ տիեզերքի պարբերական կրկնութեան թէորիան՝ Բլանկուց հազարամեակներ առաջ:

[1] Եզնիկն արարչագործական շրջանը բաժանում է եօթաշրջանների, որոնցից թւում է «աշխարհի տղայութեան», «աշխարհի երիտասարդութեան» ու «աշխարհի չափահասութեան» փուլեր «Չեկն Քրիստոս ի տղայութեան աշխարհի... եւ ոչ [illegible] երիտասարդութեան... ի հասուն հասակի եկն յաշխարհ...»: Եզնիկ, Դ. ժզ. 161:

թեան մարմնացում ահռելի գազանը — Նեռը:

Միհրապաշտների կարծիքով Միթրան զոյգ գլխաւոր դերակատարներից մէկն է լինելու դարերի վերջում: Քրիստոնեաների հայեացքով Նեռը մեծագոյն դերերից մէկն է խաղալու աշխարհի կատարածին:

2. Միթրան լոյսի, արեւի ու կրակի աստուածն էր միհրապաշտների աչքում. նա ոչ միայն արարիչ էր, միջնորդ ու փրկիչ, այլ եւ անենչալի Մեսիան իրանական աշխարհում: Սակայն այդպէս չէր կարող լինել Միթրան ոչ-միհրապաշտների աշխարհում: Ինչպէս որ քաջ Արտաւազդը դառնում է դեւ Արտաւազդ, Առիւծ Մհերը դառնում է Անիծեալ Մհեր, այնպէս էլ լուսաւոր բարի Միթրան միհրատեացների միջավայրում դառնում է «վատ միհր»: Նա, որ Անգրիա-Մայնիւի թշնամին էր դրադաշտական աշխարհում, այժմ ինքը դառնում է մի նոր Անգրիա-Մայնիւ քրիստոնէական մթնոլորտում: Անարգական ու ատելի «վատ միհրը» բոլորովին մօտենում եւ նոյնանում է նոր կրօնի Նեռի հետ: Լուսաւոր ու բարի Միթրան խաւարում եւ չարանում է՝ դիւացման օրէնքին ենթարկուելով:

3. Միհրի մասին այն հաւատալիքը կար, թէ դարերի վերջին նա ծնուելու է կոյսից, կնոջից: Մեր մատենագիրներից Եզնիկին քաջ յայտնի է այս իրողութիւնը,

թէեւ նա սրա հետ չի կապում Մհերի ա-նունը:

«Դարձեալ միւս եւս խմն ասեն, որ ամե-նեւին չէ հաւատալի, թէ իբրեւ մեռանէր Որմիզդ, զսերմն իւր յաղբիւր մի արկ, եւ մօտ ի վախճան յայն սերմանէ կոյս մի ծնա-նելոց է, եւ ի նմանէ որդի եղեալ՝ հարկանէ զբազումս ի զօրացն Արհմենի[1]»:

Ինչպես որ աշխարհի կատարածին պա-յիք դիւցազնի դերը նախ վերագրում էր ուրիշներին (Որմիզդ, Սամ) եւ յետոյ յատ-կացուեց Մհերին, այնպես էլ առաջ ուրիշ-ների մասին էին ասում, թէ դարերի վեր-ջում ծնուելու է կոյսից, կնոջից, եւ յետոյ այս սկսեցին ակնկալել Մհերի մասին:

Ուշագրաւ է, որ քրիստոնէական հին հայեացքների համաձայն Ներոն էլ է ծնուե-լու կնոջից: Մենք կը բաւականանանք՝ բե-րելով երկու վկայութիւն, որ պահել են մեր մատենագիրները.

«Եւ ի կատարել ամացն... երեւեցի Որդին կորստեան (= Ներոն)... մացէ յերուսաղէմ, եւ նստցի ի տաճարին Աստու-ծոյ, մարդոյ տեսակաւ, մարմնաւոր ի սեր-մանէ առն եւ յարդանդէ կնոջ ի ցեղէն Դա-նայ[2]»:

1 Եզնիկ, Բ. Ժ. 99:

2 Օրբէլեան, ՀԲ. 155–157. — «Յետոյ սորայն Մե-թոդի, եպիսկոպոսին Պատարայ եւ վկայի՝ յաղագս ան-ցելոյն, ներկայիս եւ ապառնեացն. առաջուածք յԱստուա-ծաշունչ գրոց, զոր թարգմանեալ է տեառն Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի»:

Միևնույնն աւելի հետաքրքրական մանրամասնութիւններով ծանօթ է այլ աղբիւրից։

«Ասեն զկնոջէն, յորմէ Ներոնն է ծնանելոց, ճանապարհորդել յԵգիպտոսէ յաշխարհն Պաղեստինացւոց եւ ցանկացեալ տեսանել զարձանն կնոջն Դուլթայ (= Ղովտայ?) երթեալ դադարէ անդ հանգստութեամբ եւ ի նիրհելն իւրում ձայնէ հոգին օտար ի բերանոյ կնոջն քարացելոյ, եթէ ծնցիս որդի աշխարհակալ. որ ի պոռնկութենէ յղացեալ իսկ էր դուստր ցեղի Դանայ[1]»։

Միհրը ծնուելու է կնոջից. Ները նոյնպէս ծնուելու է կնոջից։ Այս մի նոր գիծ է, որ աւելի է մօտեցնում մէկի հաւատալիքն ու միւսի գաղափարը։

4. Դիւացած Միհրը կարող էր պատկերացուել իբրեւ վիշապ։ Այս կերպ էին երեւակայում չարութեան բոլոր մարմնացումներն ինչպէս հնդիկներն ու պարսիկներն, այնպէս եւ հայերը։

Իսկ ի՞նչ է վիշապը։

«Վիշապի այլ ազգ ինչ բնութիւն չէ, եթէ ոչ օձի», — վաղուց ասել է Եզնիկը[2]։

Վիշապ, որ է օձ մեծ», — բացատրել է մի դիւաբանական գրուածք[3]։

1 Արծրունի, Բ. 9, 160։

2 Եզնիկ. Ա. ԻԵ. 72.

3 "Հարցմունք եւ պատասխանիք" Հրատ. Հ. Ն. Վ. Ակինեան" 51։ "Օձին ձայն լաւ է սպանանել, որ ոչ վի-

Ինչպէս որ հին առասպելների մէջ դեւը կամ դիւացած աստուածը պատկերացւում է կերպարանքով վիշապի, «որ է օձ մեծ», այնպէս էլ Նեռը, որ Յովհաննու Յայտնութեան մէջ երեւակայւում է իբրեւ գազան կամ վիշապ, հին վաւերագրերում պատկերացւում է դարձեալ իբրեւ օձ [1]»:

Նոյն Մեթոդիոս եպիսկոպոսի «Տեսլեան» մէջ, որ յիշեցինք, կարդում ենք.

«Որդին կորստեան (= Նեռն) ի ցեղէն

շառաւիղեան», — ասում է Արծրունի Գրիգոր Վկրենկի ոգիների մասին սրանից քանի Աստուած Ա. Բաղրատունին («Փառամութիւն Շառաշը Բաղրատունու», 84։ Վիշապազանց օձերի մասին նաեւ՝ Լիշան «Հին հաւատք», 154։ Այս նոյն գաղափարն ունենք նաեւ վրացերէն՝ վրացերէնում կայ նոյնիսկ մի բարդ բառ — գվելեշապի (գվելի — օձ ու վիշ·ապի — վիշապ բառերից), որ նշանակում է օձավիշապ (Хаханов, 80)։ Աստանան, չար ոգին կամ դեւը վիշապի կամ օձի կերպարանքով պատկերացնելը շատ հնուց է գալիս։ «Վիշապը փոթորկի, պտուտահողմի եւ փոթորկայից ամպի անձնաւորումն է, մի չար ոգի, որ սովորաբար օձի կերպարանքով է ներկայանում», — ասում է Աբեղեանը («Հայ ժող. առասպելները», 152 եւ հետ.)։ «Օձը դեւի կենդանակերպ պատկերն է», — բացատրում է նաեւ վրաց պաշտամունքեան պատմագիրը (Хаханов, 36)։

[1] Այս պատկերացման խիստ հետաքրքրական արձագանքն է ժողովրդական «Նեռ օձ» դարձուածքը, որ Խաչ. Աբովեանից առնելով բերում է Աճառեանն (էջ 501)՝ «նեռ» բառը բացատրելով իբրեւ «չար, դաժան, ոխակալ, խառամիրտ»։ Աճառեանի «Գաւառական բառարանում», որում չկայ «նեռ» բառն, ունի «լեռ» (էջ 421)՝ «լիրբ, սրիկայ» իմաստով ու լեռը ծներ է» (=նեռը ծնել է) դարձուածքը։ «Նեռ օձ»-ի փոխարէն Աճառեանն ունի «նեռ օձ»՝ «տեսակ մը օձ» բացատրութեամբ (էջ 811)։ Աճառեանն ունի «նեռ մարդ ա» ոճն (էջ 501 501), իսկ Աբեղեանը գործ է ածում «նեռ դեւ» (Հայ ժող. առասպելները», 220)։

Դանայ է, բատ մարգարէութեան Նահապետին Յակոբայ, օձ դարանակալ ի ճանապարհի նստեալ՝ ապասելով խածանել զգարշապար երիվարի եւ ընկենուլ զհեծեալն՝ յետս մնալով փրկութեան Տեառն[1]»:

Սրան յաջորդում է մեկնութիւնը:

«Արդ, հեծեալ՝ է ճշմարտութիւնն եւ արքայութիւն արդարոց. իսկ գարշապարն են սուրբքն՝ ի ժամանակին յայնմիկ հեծեալ յերիվար ճշմարիտ հաւատոցն. խածցին յօձէն, յՈրդւոյն կորստեան ի գարշապարի՝ յաւուրն յետնում...[2]»:

Հեծեալ սրբի ու խածատող վիշապ-օձի այս տեսարանը, որքան էլ աղօտացած ու խունացած լինի քրիստոնէական վերացական պատկերացման շնորհիւ, հեռաւոր ու անկասկածելի արձագանքն է այն փայլակնացայտ ու որոտալից գոյամարտի, որ մղում էին հին վիշապամարտները ընդդէմ անարի չար-աժդահակների: Քրիստոնեայ դարձած հայի կրօնական այսպիսի ըմբռնումների մէջ վերակենդանանում էր հին հաւատալիքը իր հեթանոս պապերի[3], որոնց բարի դից տեղը բռնում էին նոր

1 Օրբելեան, ԼԲ, 156:

2 Նոյն, 156:

3 Այս յուշիկների հետեւանքով է, որ մեր շարականների մէջ Քրիստոս պատկերացւում է նաեւ իբրեւ վիշապամարտ: Ահա օրինակ. “Զգլուխ | վիշապին | Փըրկիչըն | ջախջախեաց | ի Յորդանան | ի գետն„, “Ձայնքաղ շարական„, Բ. տպ. Վաղարշապատ, 1888, 43:

կրօնի երկնայինները, իսկ հին լուսաւոր աս–
տուածները դիւացած՝ ստանձնում էին նոր
կրօնի չար ու խաւար ոգիների պաշտօնը:

Նոր կրօնն ունէր իր յաղթական Մե–
սիան, որին անուանում էր «Հուր փայլակ–
նացեալ», «արեգակն արդար», «առաւօտ
լուսոյ», «լոյս քան զարեւ առաջ», լուսատու
տիեզերաց» եւ «առաջին լոյս»[1] Սրա յայ–
նուելը որոշում է հեթանոսական–զրադաշ–
տական Մեսիայի բախտը: Որքան պայծա–
ռանում է պատմական Հորիզոնում առա–
ջինն, այնքան աղօտանում է երկրորդը:
Մէկի միահեծան աստուածացմանն զուգըն–
թաց՝ կատարւում է միւսի բացառիկ բա–
ցասումն ու մենապարտ դիւացումը:

Finis!

Բարի ու լուսաւոր Հուր–Արեւ աս–
տուածը ելնում է արանքից: Մէջ տեղ է գա–
լիս Յովհաննու Յայտնութեան չար ու խա–
ւարակուռ վիշապ–գազանը:

Հին աստուածները նսեմանում են:

Միհրը նսեմանում է:



Աւարտելով այս գրուածքը՝ պարտք ենք
համարում կցել հետեւեալ յուշարարու–
թիւնները:

1 “Զայնքաղ„, 43, 444, 17, 510 եւայլն:

Աշխատութիւնս նուիրուած է նեղ իմաստով միհրապաշտութեանը: Կրակի պաշտամունքը իր մանրամասնութիւններով ու զանազան հաւատալիքներով սրա նիւթը չէ կազմում: Գիտակցաբար է, որ չենք շօշափել ոչ միայն կովկասեան նման այլ զրոյցները, այլ և հնդկաց Մատարիշվանի, գերման Լոկու և յունաց Պրոմեթէոսի առասպելները՝ նիւթը շատ չծաւալելու և չխճճելու դիտումով: Մեր զրոյցները մերթ ընդ մերթ կապում են Պրոմեթէոսի հետ՝ լռելեայն դաւանելով այն հայեացքը, թէ սրա առասպելի էութիւնը վերջնականապէս պարզուած է գիտութեան կողմից, այն ինչ այն աւելի է նոր տարաձայնութիւնների դուռ բանում: Բաւական է կողք կողքի դնել Ռայնախի կարծիքը, թէ կրակի հնագոյն յափշտակողն արծիւն է, և «պրոմեթէոս» բառն արծուի ախողան է իբրև սրատես թռչնի (Рейнак, 134—135), Մ. Ֆ. Բոդրու ասածը, թէ Պրոմեթէոս, անունն առաջ է եկել սանսկրիտերէն pramatyus բառից, որ նշանակում է կրակ անող, այլև Լաֆարգի վերլուծութիւնն, ըստ որի կրակը յափշտակող ու մարդկանց յանձնող Պրոմեթէոսի զրոյցը գաղափարական արտայայտութիւնն է ընտանիքի զարգացման այն փուլի, երբ կործանւում էր նահապետական գերդաստանը և դրւում էր անհատական ընտանիքի հիմքը (Лафаръ, 271—300), — բաւական

է, տեսում ենք, հենց այս մտքերը նկատի ունենալ՝ համոզուելու համար, որ նիւթի նպատակայարմար քննութեան տեսակէտից ժամանակաւորապէս յարմար էր սահմանափակել առասպելի ծաւալման աշխարհագրական եզրերը՝ չբարդացնելով ուրիշ երկրների տակաւին չպարզուած այլ առասպելներով: Պրոմեթէոսի առասպելի յիշատակութիւնն անհրաժեշտ է միմիայն այն նկատառումով, որ չմոռացուի, թէ նման առասպելի հերոսի գոյացում եղել է նաև հելլենական միջավայրում, մի գոյացում, որի նմուշը մէջ ենք բերել հնդկաց աստուածների գոյացման մասին գրելիս: Այնուհետև. Միհր անուան Նեռն բառ դառնալն ու Միհր աստծու գոյացում—Նեռնացումը մենք ժամանակով անջատ ենք պատկերացնում. կարող է Միհր անունը հասած լինել Նեռն փոփոխակին՝ նախ քան Միհրի գոյանալը: Ըստ այսմ քրիստոնէութեան մուտքից առաջ էլ կարող են Միհրին ասած լինել նաև Նեռն. այս դէպքում Նեռնը դեռ կրակի բարի Աստուած է: Հետագայում է, որ Նեռն ստանում է վատ իմաստ և նշանակում Դերաքրիստոս՝ նոյնանիշը դառնալով «Վատ Միհր» գաղափարին: Գալով Միհր = Նեռն զուգադրութեան հնչա-ձևաբանական հիմնաւորմանը՝ պէտք է աւելացնենք հետևեալը: Երբ մենք ըստ սովորութեան այն աշխատութիւնը նախապէս յանձնեցինք մե-

ծայարդ Հ. Ներսէս Վ. Ակինեանին, ապա նա ձեռագրիս հետ ծանօթանալուց յետոյ գրեց, որ «Միհր–ան, Ամիր–ան ձեւերը մտածել կու տան Մեր–ան = Նեռ–ան = Ներ–ն = Նեռ–ն, ուստի ն (Նեռ–ն–ի ծայրն) ոչ այլ ինչ է, բայց եթէ ան՝ սկզբնական չեշտով սղմուած, ինկած (Նե՛ր–ան, Նե՛ր–ն, Նե՛ռ–ն)»: Արգոյ բանասէրի այս զուգադրութիւնն ուշագրաւ հնարաւորութիւն է, որ կարելի է փաստել նաեւ Ահրիման = Ահրման = Արհմն փոխակերպութեամբ:

Վերջում մնում է ասել, որ հայ միհրապաշտութեանը նուիրուած այս աշխատութիւնը չի քննում հայ կրօնի պատմութեան վիճածս շրջանները հասարակագիտական տեսակէտից: Այս էլ արուած է գիտակցաբար: Գաղափարախօսական վերնաշէնքի ու հասարակական հիմնաշէնքի երեւոյթները պատճառակցօրէն շաղկապելուց առաջ անհրաժեշտ է, որ առանձին–առանձին ճշտուեն թէ՛ գաղափարականութեան ու թէ՛ հանրային կեցոյթի երեւոյթները:

Գրուածքիս ձեռնարկել ենք հայ միհրապաշտութեան գաղափարային մի քանի երեւոյթները ճշտելու գիտումով միայն: Հայ կրօնի պատմութեան ուսումնասիրութեան ներկայ վիճակում այլ կարգի աշխատութիւններ դեռեւս հնարաւոր չեն: Պէտք է սպասել, մինչեւ որ ճշտուեն, երեւան բե–

բուլին եւ կապակցուլին բազմաթիւ ուրիշ երեւոյթներ, այլ կարգի փաստեր էլ:

Մհերի զրոյցի բառերով ասենք՝ պէտք է ջանալով աչք տնկել՝ «ջուրի գետին խայիմնայ»:

